PERIODICALS

PER
BT
83.57
.R485
no.59-61

LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr59depa

VISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

RR

VIDA EN COMUNIDAD

MERCEDES LOPES
FRANKLYN PIMENTEL TORRES
SAMUEL ALMADA
CARLOS MESTERS
SANDRA NANCY MANSILLA
MARÍA ENGRACIA ROBLES
SANDRO GALLAZZI
CÉSAR CARBULLANCA
DANIEL GODOY
JOSÉ AGUSTÍN MONROY
PABLO RICHARD

Ribla

59

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Alto do Ipiranga,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5068.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadores de este número

Mercedes Lopes, rua Major Barros 57, Vila Isabel, 20551-000 Rio de Janeiro/RJ,
Brasil • E-mail: lopesmercedes@hotmail.com
y
Franklyn Pimentel-Torres, apartado 2388, Santo Domingo, República Dominicana
E-mail: ptfranklyn@yahoo.com.mx

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:	América:	US$	18
(Tres números al año)	Otros países:	US$	37
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América:	US$	9
	Otros países:	US$	13
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 59

Vida en comunidad

QUITO, ECUADOR

2008/1

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2008

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

Presentación 5

SAMUEL ALMADA. *Aprendizaje y memoria para vivir la comunidad - Enfoques en Deuteronomio* 7

MERCEDES LOPES Y CARLOS MESTERS. *Comunidad que comparte - Perspectiva económica y ecológica del evangelio de Marcos* 15

SANDRA NANCY MANSILLA. *Casa, familia, comunidad - Espacios placentarios de liberación* 25

FRANKLYN PIMENTEL-TORRES. *Ministerios, diakonía y solidaridad en la literatura lucana (Lucas y Hechos)* 30

MARÍA ENGRACIA ROBLES ROBLES. *"Mujer, dame de beber" - Ley, templo, culto... se desmoronan frente al proyecto de Jesús en Juan 4* 44

SANDRO GALLAZZI. *Para que la doctrina no sea blasfemada (1 Timoteo 6,1)* 60

CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ. *La encarnación – Factor de crisis en las comunidades joánicas* 69

DANIEL GODOY FERNÁNDEZ. *Apocalipsis 2 y 3 – Comunidades proféticas, de resistencia y mártires* 79

JOSÉ AGUSTÍN MONROY PALACIO. *Comunidades en resistencia, martirio y profecía a la luz de Apocalipsis 18,4-8* 89

PABLO RICHARD. *Pluralidad de tradiciones en el Nuevo Testamento y su contexto histórico* 99

RESEÑA

— Mercedes LOPES, *A mulher sábia e a sabedoria mulher: símbolos de co-inspiração – Um estudo sobre a mulher em textos de Provérbios*, São Leopoldo, Oikos, 2007. 111

Presentación

Al andar por ciudades y aldeas, Jesús proclama la Buena Noticia del Reino de Dios, acompañado por hombres y mujeres (Lc 8,1-3), inaugurando así un discipulado de iguales. Este grupo itinerante de personas, reunidas en torno a Jesús, sin distinción social (Mc 1,16-20; 2,13-14), ni de género (Mc 15,40-41) ni de dominación de unos sobres otros (Mc 10,41-44) es ya un testimonio vivo, una muestra gratuita de la buena noticia que Jesús está anunciando. La igualdad básica en las relaciones vivenciadas en el movimiento de Jesús es una profecía que irrumpe en la historia, como anuncio y revelación del amor misericordioso y sin límites que Dios tiene a sus criaturas, sin exclusiones, discriminaciones o dominaciones. Este es uno de los motivos que lleva a Jesús a proclamar: "¡el Reino de Dios ya está entre ustedes!" (Lc 17,21).

En las primeras comunidades cristianas, las relaciones de inclusión, de participación, de solidaridad y de reciprocidad hacen que la salvación escatológica se vuelva una realidad que se puede experimentar en el presente de sus vidas. Estas relaciones revelan que el poder del reino de Dios se realiza a contramano con el poder del imperio, generando actitudes de respeto y de servicio amoroso entre todos los bautizados, concientes de que las diferencias sociales, de género y de etnias no significan inferioridad de unos y superioridad de otros, porque todos los creyentes son "uno solo en Cristo Jesús" (Gál 3,26-28). Situaciones concretas y visiones culturales contaminadas por un sistema patriarcal, crearon dificultades muy concretas en la vivencia de la salvación de Dios, en algunas comunidades cristianas, ya a finales del siglo primero de la era cristiana. Por eso, los evangelistas insisten que la igualdad básica entre los miembros de la comunidad fue iniciada por Jesús, al incluir a las mujeres en su discipulado, y al promover la reflexión comunitaria con los pobres, publicanos, extranjeros, sin ninguna preocupación por los ritos de purificación (Mc 2,15; 7,1-4; 14,23; Lc 15,2b; 19,7; Mt 9,10-13; 11,19). La igualdad de condiciones de las personas que participaban en las primeras comunidades cristianas se vuelve, al mismo tiempo, en buena noticia, muestra gratuita del reino de Dios y crítica a la estructura jerárquica y excluyente de la sociedad y de la religión de su tiempo. La transformación de esas estructuras hizo parte de la salvación de Dios.

Pero, con el pasar del tiempo, la visión centralizadora y la estructura imperial fue entrando en las comunidades cristianas, forjando una jerarquización que escondía la buena noticia del reino de Dios, vivida y anunciada por Jesús de Nazaret. Este es uno de los aspectos más dolorosos de la realidad eclesial que vivimos hoy. Sin embargo, en lugar de causar desanimo, esta situación puede ser tomada como un desafío a las comunidades cristianas de América Latina y el Caribe, para volver a los fundamentos de nuestra fe, a los evangelios canónicos, a los escritos y cartas que dibujan el registro del ideal primero. En este sentido, este número 59 de RIBLA quiere ser una contribución importante, para animar a las personas y comunidades a profundizar la fe cristiana y a rescatar el caminar de los últimos 40 años, avanzando cada vez más por los caminos de la justicia, de la igualdad y de la paz.

Iniciamos este número con un artículo de Samuel Almada, que retomando los ejes temáticos principales de la tradición deuteronomista, insiste que la construcción teológica de estos temas se realiza a través de la participación colectiva, con nuevas formas y métodos de aprendizaje, según la situación de cada época. En seguida, Carlos Mesters y Mercedes Lopes presentan algunas informaciones sobre el contexto histórico de las primeras comunidades cristianas, para visualizar mejor la propuesta de Jesús de Nazaret. Ellos ofrecen tres claves para una lectura del evangelio de Marcos, en perspectiva económica, abordando en la conclusión el tema de la ecología.

En su artículo, Sandra Nancy Mansilla presenta algunos conceptos bíblicos que sustentan el sentido de la comunidad como espacio para las relaciones humanas de solidaridad mutua, usando estos mismos conceptos para hacer una crítica de nuestras experiencias de relación y de organización comunitaria. El artículo de Franklin Pimentel-Torres trae una reflexión

sobre los ministerios a favor de la vida, a partir de la literatura lucana. Presenta el servicio ministerial, realizado por Jesús y asumido por sus discípulos y discípulas, como fidelidad al Dios cristiano. Tomando como base el texto de Juan 4, María Engracia Robles ofrece un análisis de la *koinonía* vivida por la comunidad joánica, como una propuesta alternativa frente a las estructuras excluyentes de la época.

El artículo de Sandro Gallazzi analiza el modelo de iglesia que emerge en las Cartas Pastorales, partiendo de los términos propios y centrales de las cartas a Timoteo y a Tito, escritas a finales del siglo primero de la era cristiana. El artículo de César Carbullanca Núñez indica que las luchas internas de las comunidades joánicas sobrevienen por la no aceptación de la encarnación de Jesucristo, por parte de grupos que convivían en las comunidades. En su ensayo, Daniel Godoy Fernández, ofrece una aproximación a las comunidades cristianas citadas en los capítulos 2 y 3 del Apocalipsis. Contextualiza el Asia Menor y a las siete comunidades, y mostrar su importancia en la proclamación del evangelio. Agustín Monroy Palacio establece un diálogo entre el movimiento bíblico latinoamericano y el Apocalipsis. Deteniéndose en Apoc 18,4-8, este autor presenta cinco claves de lectura que hacen del Apocalipsis un libro siempre actual, cuestionador y animador de la esperanza.

Concluimos este número con un artículo de pablo Richard que nos ofrece una antología de textos de los cuatro primeros siglos del cristianismo, enfocando la pluralidad de tradiciones, tanto en los textos canónicos del Nuevo Testamento, como en los textos apócrifos. Según el autor, esta pluralidad desafía al cristianismo de hoy, preocupado por la uniformidad. Es necesario volver a los evangelios y al Jesús histórico, tan desfigurado por los dogmas y po el cristianismo imperial constantiniano, consolidado a partir del siglo cuarto.

Que la lectura de estos textos represente una infusión de viento fresco, un soplo del Espíritu Santo, que ilumine nuestras comunidades y haga crecer la esperanza, frente a las duras situaciones de exclusión y violencia del sistema de mercado y de las imposiciones normativas de la iglesia institucional. Que la lectura de RIBLA 59 nos ayude a acoger las diferentes formas de vivir la fe cristiana, abrazando a todas las personas que creían en la buena noticia del reino de Dios y que se entregaron apasionadamente, para que todas las personas tengan vida en abundancia.

Mercedes Lopes – Brasil
Franklyn Pimentel-Torres – República Dominicana

Aprendizaje y memoria para vivir la comunidad
Enfoques en Deuteronomio

Resumen
En este artículo se exploran algunos desafíos del aprendizaje y la construcción de la memoria para la *vida en comunidad*, a través del seguimiento de ejes temáticos relevantes en el Deuteronomio y la tradición deuteronomista. Los principales aspectos que se relevan en este recorrido son el paradigma de la renovación de la alianza y la reedición de la Torá, y la búsqueda de una nueva constitución a través del aprendizaje y el recuerdo colectivos. También se destacan recursos para una siempre renovada apropiación de la memoria y la afirmación de la identidad, como nuevas formas y métodos de aprendizaje.

Abstract
This article explores possibilities of learning and constructing memory *in communal life* by looking for relevant main topics in the book of Deuteronomy and the Deuteronomy's tradition. Researching through in this perspective, it reveals some main aspects such as the renovation of the Alliance, the 'new edition' of the Torah, the search for a new constitution through a collective process of learning and working on the memory. Furthermore, the author underlines ideas about the continuous appropriation of memory, the affirmation of identity, as well as new ways and methods of learning in community.

Introducción

¿Será que los seres humanos podemos vivir en comunidad o conformar una comunidad de vida? ¿Es posible imaginar una sociedad/comunidad más justa y solidaria que defienda y promueva la vida en todas sus formas? ¿Será que esto es posible respetando la diversidad y las características particulares de los diferentes grupos humanos? ¿De qué manera la construcción y aprendizaje de una memoria podrían iluminar el camino hacia una vida en comunidad más plena y digna para todos y todas?

Tanto el concepto de *comunidad* como el de *vida* nos plantea desafíos para avanzar y profundizar nuestras experiencias personales y comunitarias. Un concepto mínimo de *comunidad* describe a personas o grupos de personas que viven en un determinado tiempo y lugar, por ejemplo un pueblo, una ciudad, pero que no necesariamente tienen intereses comunes, o cuyos intereses comunes a veces se limitan a no molestar a los vecinos o a la tolerancia mutua, lo cual desde ya no es poca cosa. Un ejemplo actual de ésto sería la vida en las grandes ciudades donde hay mucha gente junta pero cada cual está en lo suyo, y donde casi no hay tiempo o interés para ocuparse de los asuntos comunes.

Pero el mismo campo semántico del término *comunidad* nos da la oportunidad de avanzar y profundizar su sentido para aspirar a la posibilidad de tener *comunión*, *con-vivencia* (vivir *con* el otro y la otra), conciencia de *interdependencia* mutua (comparar con la idea de *comunidad de destino*[1], inclusive entre grupos diversos y/o antagónicos), *intereses* y *pro-*

[1] El concepto de "comunidad de destino" ha sido muy trabajado en el país de Nueva Caledonia (archipiélago del océano Pacífico), para buscar formas de convivencia y proyectos comunes entre los descendientes de los pueblos originarios (los kanak) y los descendientes de los colonizadores europeos (kaldosh).

yectos comunes. La primera forma de relación se podría denominar *sociedad por nacimiento* o *situación*, mientras que la segunda refuerza más la idea de una *asociación de intereses por vocación y por opción*; aunque estas dos formas están en una tensión dialéctica permanente, y el camino entre una y la otra es el desafío que nos convoca.

Con relación al concepto de *vida* podríamos esbozar un esquema análogo que iría de la simple y fundamental *existencia* hasta la *vida plena*, de perdurar a merecer la vida, del transcurrir a la dignidad (ver canción de Eladia Blázquez al final); es decir que la vida significa más que durar, permanecer o transcurrir, aunque estas características constituyan sus condiciones básicas. En esta tensión virtuosa es donde se podría inscribir la construcción y el aprendizaje de la memoria como posibilidad de vida y esperanza para la comunidad; y para orientar el tema tomaremos como referencia bíblica el horizonte de lectura del Deuteronomio.

1. El Deuteronomio y la renovación de la alianza

El término y el concepto de Deuteronomio proviene del griego y llegó a nosotros a través de la Biblia griega. Su significado liso y llano es "segunda ley", y desde allí nos ofrece una primera pista sobre el tema de la memoria, ya que evoca una ley anterior o primera. En la Biblia griega este es el título del quinto libro del Pentateuco, y a partir de los estudios histórico-críticos también da nombre a toda una corriente de pensamiento (o fuente) "deuteronomista", que a su vez está representada principalmente por un conjunto de libros que se consideran la "obra (histórica del) deuteronomista" (Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes).

El concepto de Deuteronomio, aunque no es hebreo, connota un tema muy presente y significativo en la Biblia hebrea como es el de la "renovación de la alianza", lo cual implica, de diversas maneras, volver a la fuente, releer, actualizar y reeditar la "enseñanza tradicional" (= Torá). Se podría decir que la alianza es una sola a la que se vuelve permanentemente, pero la "enseñanza tradicional" (= Torá) que nos guía en la misma necesita ser releida, interpretada y reeditada a cada paso para que se afirme como "constitución" y "proyecto" de una comunidad viva y que promueve la vida.

Esto es básicamente lo que proponen los profetas bíblicos y también las enseñanzas de Jesús en el "nuevo testamento". Ver por ejemplo algunos textos sobre la necesidad de una nueva y perpetua alianza en Jeremías 31,31-33; Ezequiel 34,25-30; 37,24-28; y la promulgación de nuevas propuestas de Torá según se describe en 2Reyes 23,1-3, Ezequiel 40-48 y Nehemías 8-10. En este sentido, también es pertinente la relectura que hace Jesús de la enseñanza tradicional en el evangelio (ver Mateo 5,17 y siguientes: "Oísteis que fue dicho ... pero yo os digo ...").

Podríamos agregar que el sugerente paradigma de la "reedición de la Torá" y la "renovación de la alianza" que está presente en toda la tradición bíblica, tiene una expresión originaria y fundante en la tradición hebrea (ver Éxodo 31,18-34,35), y en el episodio de la destrucción de las primeras tablas del testimonio por parte de Moisés (Ex 32,19) y su reposición por otras nuevas (Ex 34,1 y siguientes). Este episodio representa de manera plástica y programática uno de los aspectos centrales del legado tradicional de la Biblia hebrea.

A su vez, cuando hablamos del Deuteronomio debemos tener en cuenta al menos dos dimensiones fundamentales del relato. Por un lado, hay que atender al itinerario narrativo que ubica a las tribus de Israel y a esta "segunda promulgación de la Torá" en las estepas de Moab, después de la liberación de Egipto y de errar cuarenta años por el desierto, e inmediatamente antes de pasar el río Jordán hacia la tierra prometida (Dt 1,1-5); aquí Moisés habla al pueblo de Israel y le advierte sobre los peligros que le asechan en el nuevo contexto vital. De aquí también el nombre de Deuteronomio = "segunda ley", pues la primera había sido promulgada en el monte Sinaí (= Horeb, según la tradición del Deuteronomio).

En esta trama narrativa, conviene retener que el libro del Deuteronomio ofrece un final abierto o una situación de umbral para el itinerario propuesto en el conjunto del Pentateuco; de tal manera, esta obra que es considerada el texto fundamental de las escrituras he-

breas termina su relato dejando al pueblo de Israel aún fuera de la tierra prometida, sin que se haya cumplido todavía la promesa principal de establecimiento en la misma[2], sobre lo cual se viene creando una creciente expectativa a partir de las promesas a los patriarcas (Génesis 12,1 en adelante).

Por otro lado, según la realidad literaria, el Deuteronomio (y también la obra del deuteronomista) ya supone la pérdida de la tierra y el exilio babilónico (ver Dt 4,27-31 y 30,1-5), y desde ese lugar trata de explicar las causas del desastre y esbozar un nuevo horizonte; todo esto, claro está, proyectado sobre un pasado normativo que servirá de modelo para las nuevas búsquedas y propuestas. Aquí solo destacamos el efecto producido por el itinerario narrativo del Pentateuco que coloca al pueblo de Israel fuera de la tierra con la perspectiva del inminente establecimiento en la misma, lo cual anima un potencial de esperanza en los desterrados y en los proyectos de retorno y restauración del país.

Luego la obra del deuteronomista (en especial de Josué hasta Reyes) representa un segundo corte de la memoria histórica del pueblo de Israel que va desde la ocupación de la tierra hasta el destierro; y también se puede leer como un esfuerzo más, entre otros (comparar con el Pentateuco, Segundo Isaías y Ezequiel), para la interpretación y superación de la crisis generada por el desmoronamiento político del estado monárquico y del andamiaje teológico que lo sustentaba, y cuya consecuencia fue la pérdida de la tierra y el exilio[3].

Lo fundamental y decisivo en el mensaje del Deuteronomio, y en la perspectiva de toda la corriente deuteronomista, es la memoria de la alianza y la obediencia a la Torá (ver Dt 4,7-8; 6,4-9; 30,15-20), y por tanto se critica recurrentemente la infidelidad a Yavé y el apoyarse en otros dioses (ver Dt 4,15-24; 29,21-28), lo cual es visto como una de las principales causas de la catástrofe.

2. Nueva constitución a través del aprendizaje y recuerdo colectivo

Entonces, podríamos decir que uno de los grandes aportes del Deuteronomio a la tradición bíblica es el descubrimiento y la construcción de una memoria histórica, a través de la cual se fue constituyendo la identidad del pueblo de Israel como una comunidad de aprendizaje y de recuerdo[4]. Esto ya se ve reflejado en el lenguaje, en la gran cantidad de veces que aparecen en el Deuteronomio verbos y expresiones relacionadas con el *recordar*, *no olvidar*, *guardar*, *obedecer*, *enseñar* y *aprender*. El Deuteronomio orienta su ideología sobre una cultura de la memoria, en contra de todo tipo de olvido, el olvido del pasado, de los propios orígenes y del Dios de los padres; y esto sin duda aportó uno de los principales impulsos al desarrollo del judaísmo confesional a partir de la época del exilio.

En el contexto del Deuteronomio, la elaboración, aprendizaje y transmisión de aquella memoria refleja formas específicas de producción y socialización del conocimiento, y por tanto desde ya condiciona las nuevas posibles formas de organización de la comunidad y el desarrollo de sus proyectos. ¿Quiénes son los sujetos en el proceso de enseñanza-aprendizaje? ¿Cuál es el lugar donde se realiza ese proceso? ¿Cuáles son los contenidos que están en juego y los métodos que se proponen? Estas son algunas de las preguntas que están implícitas en el contexto del Deuteronomio.

Una de las principales novedades en la propuesta del Deuteronomio es que todos los miembros de la comunidad son los que deben aprender. El conocimiento y su aprendizaje no

---

[2] Un desarrollo más amplio sobre el modelo del "itinerario" en el Pentateuco lo podemos encontrar en José Severino Croatto, *Exilio y sobrevivencia - Tradiciones contraculturales en el Pentateuco - Comentario de Génesis 4-11*, Buenos Aires, Lumen, 1997, p. 446-448, y "Exodo 1-15 - Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", en *Estudios Bíblicos*, Madrid, 52, 1994, p. 167-194.

[3] El análisis de circusntancias y detalles sobre cómo y por qué el libro de Deuteronomio, que es como el prólogo de la obra del deuteronomista, pasó a formar parte del corpus del Pentateuco, merece un estudio aparte.

[4] Sobre este asunto aprovecho el aporte de Walter Gross en su artículo, "Identidad a través del recuerdo - Israel como comunidad de aprendizaje y recuerdo", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, 66, 2004, p. 195-213.

deben estar más restringido al ámbito exclusivo de los especialistas, sacerdotes y oficiales de la administración. El Deuteronomio incluye explícitamente como sujetos del aprendizaje y del conocimiento a mujeres, extranjeros y niños pequeños (ver por ejemplo Deuteronomio 31,10-13):

> "Cada siete años, al llegar el año de la remisión, en la fiesta de los Tabernáculos, [11]cuando vaya todo Israel a presentarse delante de Jehová, tu Dios, en el lugar que él escoja, leerás esta Ley ante todo Israel, a oídos de todos ellos. [12]Harás congregar al pueblo, hombres, mujeres y niños, y los extranjeros que estén en tus ciudades, para que oigan y aprendan a temer a Jehová, vuestro Dios, y cuiden de cumplir todas las palabras de esta Ley. [13]También los hijos de ellos, que no la conocen, podrán oírla y aprenderán a temer a Jehová, vuestro Dios, todos los días que viváis sobre la tierra que vais a poseer tras pasar el Jordán." (versión Reina Valera 1995)

Así se refuerza la idea de que este conocimiento debe estar en la base de la sociedad y que no es un conocimiento secreto o especial para algunos elegidos. De tal manera, los principios y valores de la tradición ahora deben ser aprendidos y apropiados (aprehendidos), y no solo practicados u obedecidos de acuerdo a preceptos y mandamientos que vienen de arriba. Este aprendizaje se transforma así en uno de los más importantes canales de ingreso a la comunidad, a través del cual cada miembro va echando sus propias raíces en la tradición común.

Podemos agregar que esta intuición fue otra vez una de las motivaciones fundamentales de la reforma protestante del siglo XVI; y de allí también la necesidad de traducir la Biblia a las lenguas vernáculas y ponerla en las manos del pueblo. En la actualidad esto es reivindicado a través de los diversos movimientos de lectura popular y comunitaria de la Biblia, a través de las traducciones de la Biblia a las lenguas de los pueblos indígenas, y en lecturas con perspectivas ecuménicas, ecológicas y de género.

Luego, íntimamente relacionado con este concepto de "aprendizaje", tenemos también el concepto de "enseñanza", que no por casualidad en hebreo provienen de la misma raíz *lamad*. En el Deuteronomio el maestro o la que enseña podría ser representado de distintas maneras, lo cual enriquece su perfil y profundiza la búsqueda de nuevos paradigmas propedéuticos. En el sentido más obvio y llano del relato se puede decir que Moisés aparece como el que enseña o transmite la Torá al pueblo de Israel, ya que la misma narración está organizada a partir de grandes discursos puestos en boca de Moisés (ver Dt 1,1; 5,1 y 29,1), y en el epílogo su figura se destaca a través de sus recomendaciones finales (cap.31), su cántico (cap.32), sus bendiciones (cap.33) y el relato de su muerte (cap.34).

Pero también se puede deducir que el modelo de enseñanza-aprendizaje del Deuteronomio implica una amplia socialización del conocimiento, y así como todos deberían tener acceso al aprendizaje, todos se transforman potencialmente en maestros. Se establece un modelo de enseñanza mutua, donde cada uno se transforma en aprendiz y maestro del otro, lo cual apunta a un modelo de "alfabetización" y conocimiento plenos; comparar con Jeremías 31,34ª: "y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová", porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová"; y esto se aplica en primer lugar a la familia donde los padres son los primeros responsables de transmitir aquella enseñanza a sus hijos (ver Dt 6,20; y también Ex 12,26; 13,8.14).

En un tercer nivel y relacionado con lo anterior, la misma Torá (aquí asociada con el Deuteronomio) puede ser vista como maestra y mediadora del mensaje de Yavé, en tanto enseñanza y consejos para la vida del pueblo, en tanto constitución y proyecto para la comunidad. Esto se puede justificar en la gran relevancia que tiene la "enseñanza tradicional" (= Torá) para el Deuteronomio y por la autonomía con que es presentada respecto de grupos hegemónicos de poder. En todo caso, esta idea de personificación de la Torá tiene antecedentes muy antiguos en la tradición hebrea, y ha dejado sus huellas en otros textos y personifi-

caciones análogas que de diferentes maneras también remiten a la Torá, como el "discurso de la *sabiduría*" en Proverbios 8 y la "encarnación del *logos*" en Juan 1,1-18.

En el Deuteronomio se evita asociar el proceso de enseñanza-aprendizaje a un lugar o a una institución específica como serían los santuarios, templos, fiestas o escuelas oficiales. Es como si desconfiara de que aquellas instituciones pudieran ser eficientes transmisoras de los valores y principios de la fe a las nuevas generaciones; en todo caso, en el pasado ya las habían tenido y no habían logrado implantar un recuerdo colectivo y una identidad suficientemente fuerte de tal manera que se impidiera la catástrofe y la dispersión; y tampoco es claro que podrían hacerlo en el futuro. De aquí que el Deuteronomio prefiere poner el acento en la familia y en lo cotidiano.

3. Búsqueda de nuevas formas y métodos de aprendizaje

En cuanto al contenido, es fácil darse cuenta que los grandes códigos legislativos[5] resultarían poco prácticos para el aprendizaje y la memoria colectiva, aun cuando pudieran ser leidos en su totalidad en las asambleas festivas y con la presencia de todo el pueblo (Dt 31,10-13). En este aspecto, se puede destacar otro de los aportes novedosos del Deuteronomio, que dispone de fórmulas breves y fáciles de aprender, a través de las cuales se establecen las líneas esenciales de lo que se quiere recordar. Entre estas destacamos una fórmula de confesión y diversas variantes de credos históricos que dejaron una huella indeleble en la tradición.

La fórmula de confesión (Dt 6,4-9), conocida como *shema'* (literalmente "oye"), destaca que la fidelidad a la alianza sólo se puede asegurar a través del ejercicio permanente de la memoria en el contexto de lo cotidiano,

> 4"Oye, Israel: Jehová, nuestro Dios, Jehová uno es.
> 5Amarás a Jehová, tu Dios, de todo tu corazón, de toda tu alma y con todas tus fuerzas.
> 6Estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón. 7Se las repetirás a tus hijos,
> y les hablarás de ellas estando en tu casa y andando por el camino, al acostarte y cuando
> te levantes. 8Las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos;
> 9las escribirás en los postes de tu casa y en tus puertas."

Otras de las formas eficientes para fortalecer y transmitir la memoria de la comunidad a través del tiempo fueron los "credos históricos", de los cuales la Biblia hebrea ha guardado numerosos testimonios, no solamente en el libro de Deuteronomio (6,20-25 y 26,5-10), sino también en algunos Salmos (78; 105; 135; 136), Josué 24,2-13 y Nehemías 9.

Estos testimonios sintetizan de diversas maneras la historia del pueblo de Israel y cuentan con un núcleo temático central que permanece casi invariable en todos ellos, donde se recuerda las poderosas obras de Dios realizadas a favor de su pueblo y sus promesas. El acontecimiento fundamental que nunca falta es la liberación del país de la esclavitud, pues aparece como paradigma de todo acto liberador y salvador de Dios a favor de su pueblo; y también la promesa de la tierra. Esto se puede ver en el texto de Deuteronomio 6,20-25, especialmente en los v.21-23:

> "20Mañana, cuando te pregunte tu hijo: "¿Qué significan los testimonios, estatutos y decretos que Jehová nuestro Dios os mandó?", 21dirás a tu hijo: "Nosotros éramos siervos del faraón en Egipto, y Jehová nos sacó de Egipto con mano poderosa. 22Jehová hizo delante de nuestros ojos señales y milagros grandes y terribles en Egipto, contra el faraón y contra toda su casa. 23Y nos sacó de allá para traernos y darnos la tierra que prometió a nuestros

---

5 El Deuteronomio cuenta con una de las colecciones legales más influyentes de la Biblia hebrea, conocida como Código Deuteronómico (Dt 12-26), el cual a través del análisis de las fuentes ha sido vinculado al "libro de la ley" encontrado en el templo de Jerusalén en la época de la reforma de Josías (ver 2Reyes 22,8). Para aspectos introductorios al libro de Deuteronomio y la ponderación de sus contenidos legislativos remitimos a un artículo más específico de Shigeyuke Nakanose, "Para entender el libro del Deuteronomio - ¿Una ley a favor de la vida?", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, 23, 1996, p. 168-184.

padres. [24]Jehová nos mandó que cumplamos todos estos estatutos, y que temamos a Jehová, nuestro Dios, para que nos vaya bien todos los días y para que nos conserve la vida, como hasta hoy. [25]Y tendremos justicia cuando cuidemos de poner por obra todos estos mandamientos delante de Jehová, nuestro Dios, como él nos ha mandado." (versión Reina Valera, 1995)

La afirmación de fe que expresan los credos históricos se basa en acontecimientos fundamentales y normativos, que son recordados a través de fórmulas breves y fáciles de memorizar; y este recuerdo generalmente está encuadrado en el marco de la afirmación o renovación de la alianza, la cual a su vez tiene una expresión concreta en la "enseñanza tradicional" (Torá) actualizada.

Por último, podríamos mencionar que una de las celebraciones principales del calendario hebreo antiguo como es la pascua, capta y transmite de manera inmejorable el contenido de aquella memoria. Para esto, conviene recordar que el relato fundante de la institución de la primera Pascua (Éxodo 12), se ubica en un momento culminante del relato de las diez plagas y directamente relacionado con la liberación del pueblo de Israel del país de Egipto (ver Éxodo 5-14). Por tanto, esta comida comunitaria del cordero y los panes sin levadura, se convertirá en un rito permanente para evocar el paradigma de la salvación (ver Éxodo 12,24-25).

De esta manera, la celebración pascual expresa a través de gestos lo que los credos históricos expresan a través de palabras y fórmulas, y por tanto ya en la tradición bíblica este rito solemne acompañará los principales acontecimentos significativos y recordados por el pueblo de Israel, como son el peregrinaje en el desierto (Números 9,1-5), la preparación para entrar a la tierra prometida (Deuteronomio 16,1-8), la posesión de la tierra (Josué 5,10), los actos de renovación de la alianza y nuevas promulgaciones de la Torá por parte de Josías (2Reyes 23,21-23 y 2 Crónicas 35,1-19), al regreso del exilio (Esdras 6,19-22) y en el proyecto imaginado por Ezequiel (Ezequiel 45,21-23).

Más tarde los evangelios y los escritos paulinos van a recrear el significado de la Pascua en clave cristológica y a través de la institución de un rito análogo como es la Santa Cena, Comunión o Eucaristía (ver Mateo 26,17-29; Marcos 14,12-25; Lucas 22,7-23; 1Cortintios 11,23-26), que guarda de manera especial la memoria de la Nueva Alianza.

4. Hacia nuevas apropiaciones de la memoria y afirmación de la identidad

En este recorrido que hemos realizado a través de algunos ejes principales del mensaje del Deuteronomio, hemos podido relevar aportes sustanciales para la construcción de la memoria colectiva como son el paradigma de la renovación de la alianza y la reedición de la Torá, la nueva constitución a través del aprendizaje y el recuerdo, la búsqueda de nuevas formas y métodos de aprendizaje; y desde ya podemos imaginar cómo todo esto impulsa el fortalecimiento de la identidad y el crecimiento de la comunidad.

Pero para que aquella memoria evocada y releída sea una referencia relevante para la identidad comunitaria, con potencial movilizador para nuevos proyectos y prácticas, deber ser percibida como memoria propia. Y aquí otra vez el Deuteronomio nos ofrece un recurso lingüístico creativo al introducir una forma de sujeto de larga duración,[6] de tal manera que propicia la identificación de oyentes y lectores en diferentes épocas y contextos, ya sean las tribus de Israel a quienes se dirige Moisés en las estepas de Moab, los judaitas en el exilio para quienes fue escrito el Deuteronomio o posteriores lectores en diferentes contextos de opresión y exilio.

---

6 Para un mayor desarrollo sobre este aspecto remitimos al artículo citado de Walter Gross, "Identidad a través del recuerdo", p. 207-210.

Esto se manifiesta por ejemplo en el uso de la primera persona del plural "nosotros" como sujeto que marca una continuidad entre el pasado recordado y su actualización en el presente; como aparece en los dos credos históricos mencionados anteriormente, que remontan el comienzo de la "memoria histórica colectiva" al tiempo de la liberación de Egipto, y propician el efecto de apropiación por parte de los lectores actuales:

> "[21]Nosotros éramos siervos del faraón en Egipto, y Jehová nos sacó de Egipto con mano poderosa. [22]Jehová hizo delante de nuestros ojos señales y milagros grandes y terribles en Egipto, contra el faraón y contra toda su casa. [23]Y nos sacó de allá para traernos y darnos la tierra que prometió a nuestros padres." (Dt 6,21-23)
>
> Luego: [6]Los egipcios nos maltrataron, nos afligieron y nos impusieron una dura servidumbre. [7]Entonces clamamos a Jehová, el Dios de nuestros padres, y Jehová oyó nuestra voz y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión. [8]Jehová nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con grande espanto, con señales y milagros; [9]nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que fluye leche y miel." (Dt 26,6-9)

En esta perspectiva, sólo los patriarcas y las promesas a ellos quedan como prehistoria, todo lo demás sucede en la historia común recordada. En todo caso, es significativo que los judaitas del exilio construyan su pasado "histórico" e identitario sobre una etapa previa y aun fuera de la tierra prometida (la liberación de Egipto, el peregrinaje en el desierto y la promulgación de la Torá), y no sobre la epoca monárquica y de ocupación del país; así esta identidad siempre podrá ser conservada aun en situaciones de diáspora.

Este proceso de reapropiación de la memoria ha acompañado de diferentes maneras toda la historia y la tradición judeo-cristiana, y ha jugado un papel especialmente importante en las épocas determinadas por transformaciones y búsquedas de nuevos paradigmas; por ejemplo, como ya hemos mencionado en el surgimiento del judaísmo confesional de la época posexílica, y luego también en el movimiento de Jesús y el comienzo del cristianismo, y durante la reforma protestante.

Hoy también podríamos decir que estamos en un tiempo de búsquedas de nuevos paradigmas, y un ejemplo actual de apropiación de esta memoria bíblica tradicional con potencial liberador desde América Latina, son las nuevas lecturas desde las perspectivas de los pueblos originarios que están en un proceso de recuperación de sus tierras ancestrales, ya que por mucho tiempo han tenido que soportar el despojo y vivir como exiliados en sus propios territorios. Este movimiento, al igual que los judaitas desterrados y dispersos, está desarrollando la posibilidad de reconstruir una memoria histórica propia, tratando de recuperar y fortalecer la identidad colectiva e imaginando un futuro promisorio en su tierra. De esta forma, los pueblos indígenas también están disputando la misma herencia de la tradición bíblica a la sociedad occidental, aunque desde una perspectiva totalmente diferente y seguramente con otros resultados.

5. Algunas reflexiones para la vida en comunidad

¿Cómo se podría traducir todo esto que venimos rastreando a través de las tradiciones del Deuteronomio en proyectos, prácticas y transformaciones que dignifiquen la vida de las personas y de la comunidad?

De acuerdo al desarrollo propuesto, una de las claves principales que podemos rescatar y proyectar sobre la vida comunitaria es la cuestión de la inclusión. La comunidad de aprendizaje y memoria que surge de este recorte del Deuteronomio es una sociedad inclusiva que promueve la participación de todos y todas. Esto desde ya también implica un tipo de organización más horizontal y menos jerárquica, donde haya cierto equilibrio y convergencia entre el ideario colectivo general y el de las personas y sectores que participan. Por otro lado, no pocas veces la afirmación de una memoria propia y su aprendizaje puede ser un instrumento de resistencia frente a poderes hegemónicos y situaciones de opresión.

También podríamos preguntarnos sobre la teología implícita y las características del Dios que está detrás de la aquellas alianzas y relecturas de la Torá, y probablemente resulte más humano y cercano de lo que frecuentemente lo pintan; esto podría ser materia de otros estudios. En este artículo nos hemos concentrado en los marcos referenciales y orientativos de la tradición del Deuteronomio que tienen especial relevancia para la reivindicación de derechos y la conciencia de ciudadanía, y por tanto tampoco entramos en detalles sobre contenidos específicos de los códigos legislativos.

Hay que tener presente que todo proceso de fortalecimiento de la memoria y afirmación de identidad, conlleva también tendencias sectarias y discriminatorias que exigen atención permanente para no caer en situaciones extremas. De la misma manera, se requiere de una revisión y actualización permanente de las tradiciones orales, escritas y gestuales, para que no se transformen en ritos y fórmulas vacías de contenido, y por tanto sin relevancia para la vida actual.

Aprender es observar, discernir y ponerse al servicio de los demás. Hacer memoria es recordar el pasado y articularse en el presente imaginando el futuro. Actitud de aprendiz y ejercicio de la memoria son dos alas que nos pueden llevar muy lejos, son claves para la transformación, son oportunidad y camino para la construcción de una comunidad humana donde la vida signifique algo más que durar y transcurrir...

No permanecer y transcurrir, no es perdurar, no es existir ni honrar la vida. Hay tantas maneras de no ser, tanta conciencia sin saber adormecida. Merecer la vida no es callar y consentir tantas injusticias repetidas. Es una virtud, es dignidad y es la actitud de identidad más definida.

Eso de durar y transcurrir no nos da derecho a presumir,
Porque no es lo mismo que vivir ¡honrar la vida!

No permanecer y transcurrir, no siempre quiere sugerir honrar la vida.
Hay tanta pequeña vanidad en nuestra pobre humanidad enceguecida.
Merecer la vida es erguirse vertical más allá del mal, de las caidas.
Es igual que darle a la verdad y a nuestra propia libertad la bienvenida.[7]

Samuel Almada
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina
samuelalmada@hotmail.com

[7] Canción *Honrar la vida* de Eladia Blázquez, poetisa argentina.

Comunidad que comparte
Perspectiva económica y ecológica del evangelio de Marcos[1]

Resumen
Presentamos en este artículo algunas informaciones sobre el contexto histórico del Evangelio de Marcos y la condición social de las primeras comunidades cristianas, para visualizar con mayor claridad la propuesta de Jesús de Nazaret. A continuación ofrecemos tres claves para la lectura de este Evangelio en una perspectiva económica: a) Compartir incluso las migajas; b) carencia de pan y falta de entendimiento; c) Concentración de bienes que producen la muerte. En este artículo no tratamos la perspectiva ecológica, porque este abordaje explícito está ausente en el Evangelio de Marcos. En la conclusión abordaremos el tema de la ecología y cerraremos con una breve síntesis.

Abstract
In this article we offer some information on the historical context of Mark's Gospel in order to give greater visibility and clarity both to what Jesus of Nazareth proposes and to the social condition of the first Christian communities. We then offer three keys for reading the Gospel of Mark in an economic perspective: a) Share even the crumbs; b) Shortage of bread and the lack of understanding; c) Accumulation that produces death. In the conclusion we touch on the theme of ecology and close with a short synthesis.

Introducción

1) No encontramos en el Evangelio de Marcos un análisis crítico de los mecanismos de opresión económica del imperio romano y del sistema religioso del templo de Jerusalén. NI podría ser de otro modo, ya que en aquella época no había una ciencia de economía que ofreciese herramientas para hacer tal análisis. Lo que Marcos nos muestra es un pueblo hambriento (6,36-37; 2,23-27; 8,1b), enfermo (1,32-34), excluido (1,40-45; 5,1-5.33) y abandonado, que camina continuamente en busca de Jesús (6,34), en busca de vida. Esta situación del pueblo deja transparentar la opresión económica de la época. Frente a esta situación, Marcos presenta la Buena Noticia de Jesús, Cristo, Hijo de Dios, que se entrega totalmente a un proyecto de vida y de liberación de los pobres.

2) La economía es una forma de organizar los bienes, de manera que la manutención y reproducción de la vida estén garantizadas. En cada época, la forma de organizar los bienes y de garantizar la supervivencia va cambiando. Cada época tiene sus normas y criterios. En cada época existen conflictos entre los que quieren todo para sí y los que quieren el compartir de los bienes entre todos. En el tiempo de Marcos, las comunidades se inspiraban en la

---

[1] Bibliografía: BRAVO, Carlos, *Galilea año 30 – Historia de un conflicto*, Buenos Aires: Centro Bíblico Ecuménico, 3ª edición, 2002, 161 p.; MESTERS, Carlos y LOPES, Mercedes, *Caminhando com Jesus – Círculos bíblicos do Evangelho de Marcos*, São Leopoldo: CEBI y São Paulo: Paulus, 2003, 273 p.; MÍGUEZ BONINO, José, "Economia e hermenêutica bíblica", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/RIBLA*, Petrópolis: Vozes y São Leopoldo: Sinodal, nº 30, 1998, p. 18-27; *Seguir Jesus: os Evangelhos*, Rio de Janeiro/São Paulo: Publicações CRB/Edições Loyola, 1994 (Coleção: Tua Palavra é Vida, 5); *Reconstruir relações num mundo ferido – Uma leitura de Marcos em perspectiva de relações novas*, Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2006; BOHN, Ildo Gass, *As comunidades cristãs a partir da segunda geração*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2005 (Coleção: Uma Introdução à Bíblia, 8); GUDYNAS, Eduardo, *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible en América Latina*, San José: DEI, 2002; K. H. RENGSTORF, "Maqhtes", en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol.6, Brescia, Paidéia, columnas 1121 a 1235.

vida y en las enseñanzas de Jesús de Nazaret para iluminar la situación que enfrentaban y así encontrar formas alternativas de organización. Si retomamos la Buena Noticia de Jesús de Nazaret, tal como fue narrada por Marcos en su contexto, podemos iluminar nuestro contexto, buscando responder a los desafíos de la miseria y del hambre de nuestro tiempo.

1. Contexto histórico del evangelio de Marcos

1.1 Situar el evangelio de Marcos

El atrayente relato de Marcos fue escrito dentro de un contexto de persecución y de miedo, vivenciado por las comunidades cristianas. En el año 64 d.C. Nerón desencadenó una persecución contra los cristianos de Roma, causando la muerte de muchos discípulos y discípulas de Jesús. El 66 d.C., Tiberio Alejandro, prefecto de Egipto, mandó a masacrar a millares de judíos porque se habían rebelado contra Roma. En el verano de este mismo año, Gesio Floro mandó a crucificar a judíos en Jerusalén, por haberse rebelado contra el saqueo que él había realizado al tesoro del templo. Estalla la guerra de los judíos contra Roma, que sólo terminará con el cerco de Masada, en el 73 d.C. Muchos cristianos eran judíos y entraron en el conflicto, cuestionándose si debían o no embarcarse en esa guerra. La amenaza de persecución se generaliza. Frente a ello, hubo cristianos que negaron o traicionaron su fe, muchos se dispersaron. Esta situación se refleja en la descripción de las actitudes de los discípulos frente a la propuesta de Jesús: Pedro lo negó (Mc 14,71), Judas lo traicionó (Mc 14,10.45), todos fugaron y se dispersaron (Mc 14,27.50). En el tiempo de Marcos, muchas comunidades que vivían en Palestina se fueron a Siria, a la Transjordania e incluso a lugares más distantes como Asia Menor, Grecia y Macedonia. El miedo y la inseguridad económica volvían la vida más difícil en estas nuevas situaciones. La memoria de Jesús, las celebraciones, la vivencia comunitaria de la fe eran la luz que ayudaban a las comunidades a encontrar nuevos caminos. Es en este contexto que la Buena Noticia de Jesucristo, según Marcos, fue escrita. Retomando la centralidad de Jesús para su vida de fe, las comunidades recordaban sus enseñanzas y sus acciones para inspirar un compartir que garantice la vida de todos, dentro de este contexto desafiante.

1.2 Algunos datos de la historia del tiempo de Jesús

En Galilea

Herodes Antipas (4 a.C. al 39 d.C.), hijo de Herodes, el Grande, gobernó Galilea y Perea durante todo el tiempo de la vida de Jesús. Su gobierno se caracterizaba por la prepotencia, la falta de ética y el poder absoluto. Él construyó la nueva capital en Tiberiades, ya que Séforis, la antigua capital, había sido destruida por los romanos en represalia por un levantamiento popular. Esto ocurrió cuando Jesús tenía alrededor de siete años de edad. Tiberiades, la nueva capital, construida toda ella conforme al patrón de las ciudades de la cultura helenista, fue inaugurada trece años más tardes, cuando Jesús tendría unos 20 años. Fue llamada así para agradar a Tiberio, el emperador de Roma. Tiberiades era un quiste extraño en la Galilea. Era allí donde vivía el rey, "los principales, los generales y los grandes de Galilea (Mc 6,21). Allá vivían los dueños de las tierras, los soldados, la policía, los jueces, muchas veces insensibles al sufrimiento del pueblo (Lc 18,1-4). Allá eran llevados los impuestos y el producto del trabajo de las familias. Era allá donde Herodes hacía sus orgías de muerte (Mc 6,21-29). Tiberiades era la ciudad de los palacios del rey, donde vivía el personal de ropa fina (Cf. Mt 11,8). No hay constancia en los evangelios de que Jesús haya entrado en esa ciudad.

Durante el gobierno de Herodes, creció el latifundio, en prejuicio de las propiedades comunitarias. Una de las causas para la concentración de tierras era los impuestos, pues reducían el ingreso de las pequeñas propiedades rurales. Esta situación se refleja en el Primer libro de Henoc (siglo II a.C.- I d.C.), que denuncia a los poderosos dueños de las tierras, y expresa la esperanza de los pequeños: "entonces los poderosos y los grandes ya no serán más

los dueños de la tierra" (Henoc 38,4). Este apócrifo rescata el ideal de los tiempos antiguos: "Cada uno debajo de su viña y de su higuera, sin que haya quien les cause miedo" (1Mac 14,12; Miq 4,4; Zac 3,10). Pero la política del gobierno de Herodes volvía imposible la realización de este ideal.

Los privilegiados por el gobierno de Herodes Antipas eran los funcionarios fieles al proyecto del rey: escribas, comerciantes, dueños de la tierra, fiscales del mercado, publicanos o recaudadores de impuestos, militares, policías, jueces, promotores, jueces locales. La mayor parte de este personal habitaba en la capital, gozando de los privilegios que Herodes ofrecía, por ejemplo, la exención de impuestos. Otra parte vivía en las aldeas. En cada aldea o ciudad había un grupo de personas que apoyaban al gobierno. Varios escribas y fariseos estaban ligados al sistema y a la política del gobierno. En el evangelio de Marcos, los fariseos aparecen junto a los herodianos (Mc 3,6; 8,15; 12,13), lo que refleja la alianza que existía entre el poder religioso y el poder civil.

En Judea

Arquelao, hijo de Herodes el Grande, gobernó en Judea, Idumea y Samaria, hasta que fue destituido y enviado al exilio en la Galia, después de poco más de 10 años de un gobierno caracterizado por una violenta administración de los conflictos. Desde entonces, los romanos decidieron administrar Judea por medio de un procurador. La inserción de Judea como provincia procuratorial, dentro de la unidad administrativa de la provincia de Siria, le posibilitó cierta autonomía, garantizando la práctica de las costumbres de la cultura judía y la actuación legal del Sanedrín.

El templo de Jerusalén funcionaba como banco central de esa época. Tenía mucha importancia económica, sobre todo para los habitantes de Jerusalén que vivían del comercio de animales para el sacrificio, del cambio de monedas para los judíos que venían de la diáspora, de los hospedajes o de la confección de objetos artesanales. La población de Jerusalén vivía del templo. Muchas personas trabajaban en las reformas, hechas desde Herodes, el Grande, que recuperaron el segundo templo, hecho en un nuevo y amplio estilo, rodeado de pórticos. También fue construida una inmensa muralla. Más tarde (41-44), Agripa comenzó la construcción de la "tercera muralla", al norte de la ciudad. Al inicio de los años 50, el control del templo de Jerusalén fue entregado por Roma al hijo de Agripa (50-68).

La pax romana

La pax romana, garantizada por las tropas militares, ofrecía una base de sustentación ideológica para el comercio internacional y para la concentración económica, evitando los levantamientos rebeldes de los pobres y masacrando a los revoltosos. El poder religioso contribuyó a la formación de una ideología que favorecía el ordenamiento económico, según los intereses del imperio. Para la religión del imperio, eran los dioses los que garantizaban esta paz. Para el sistema que imperaba en el templo, la riqueza y la prosperidad eran señales de la bendición de Dios. Era esta ideología la que mantenía la explotación económica en Palestina, que creció aún más con la administración de Gersio Floro (64-66), quien hizo uso de la violencia para mantener la extorsión económica al pueblo y para masacrar a la resistencia. Sin embargo, sólo cuando Gersio Floro tocó el tesoro del templo, es que estalló la guerra de los judíos (66-73), a pesar de la fuerte ideología imperial.

El censo de los habitantes y sus bienes, realizado por Quirino, cerca del 8-6 a.C., tenia por objetivo principal la concretización de una reforma tributaria, dándole responsabilidad a las administraciones locales para el cobro de los impuestos. Este censo causó muchas protestas entre la población, lideradas por Teudas y por Judas el Galileo (Hch 5,37). La vida del pueblo en las aldeas de Galilea, Samaria y Judea estaba muy controlada, tanto por el gobierno local como por la religión. Un control que incluía las diferentes situaciones de la vida cotidiana y de la economía del pueblo judío.

1.3 La condición social de las primeras comunidades cristianas

El movimiento de Jesús rescata la esperanza de los pobres del interior de la Palestina y, posteriormente, se expande entre las personas pobres de las principales ciudades del imperio romano. En la primera carta a los Corintios, Pablo se refiere a la condición social de los miembros de aquella comunidad: "Vean bien quienes son ustedes: entre ustedes no hay muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos de la alta sociedad (1Cor 1,26).

En otras palabras, la comunidad de Corinto no estaba formada por gente rica, ni poderosa, ni estudiada. Posiblemente había algunos más ricos o socorridos, en cuyas casas se reunían las comunidades. Pero, la mayoría eran personas de la periferia pobre de Corinto. Los muchos consejos relacionados con esclavos dejan ver que una gran parte de los cristianos eran esclavos (1Cor 12,13; Ef 6,5; Col 3,22; 1Tim 6,1). En la carta a Filemón, Pablo intercede por un esclavo convertido, Enésimo (Fil 10). En la carta de Santiago es clara la alusión a los muchos pobres que había en la comunidad (Sant 2,2-9; 5,1-5). Lo mismo vale para las recomendaciones de Pablo referentes a la Cena del Señor, donde había gente que tenía mucho para comer y otros que no tenían nada y pasaban hambre (1Cor 11,20-22). En la primera carta de Pedro se percibe que gran parte de la comunidad estaba formada por migrantes y extranjeros (1Pe 1,1; 2,11). El mismo contraste aparece en el Apocalipsis: la comunidad de Esmirna es pobre, la de Laodicea es muy rica y prepotente.

2. Tres claves de Lectura

1° Clave: Participar del pan

El hambre del pueblo y las dos multiplicaciones de panes

En el evangelio de Marcos, la multiplicación de los panes aparece dos veces (Mc 6,35-44; 8,1-10), pero en diferentes contextos. En la primera multiplicación (Mc 6,35-44). Jesús está en un lugar desierto de Galilea. Los doce canastos de sobras de pan nos remiten al pueblo judío. En la segunda (Mc 8,1-10), Jesús está fuera de la Galilea. Los siete canastos de pedazos de pan que sobran recuerdan a los siete diáconos de las comunidades helénicas. Estos detalles relacionan la multiplicación del pan con la forma de organización de las comunidades cristianas, tanto entre los judíos como entre los gentiles.

En el segundo relato de la multiplicación, una frase inicial llama la atención sobre el contexto humano y social de esas comunidades: "existía una gran multitud y no tenían qué comer" (Mc 8,1b). Ciertamente, esta era la situación de la mayoría de las personas en el siglo I d.C. El pueblo vive una situación de carencia, de abandono y de flaqueza, que preocupan a Jesús: "Si yo los mando rápidamente a sus casas, desfallecerán en el camino" (Mc 8,3b). El evangelio de Marcos recuerda a las comunidades que Jesús se compadeció de la multitud dispersa y abandonada, "como ovejas sin pastor" (Mc 6,34). Una frase que nos remite nuevamente a la ausencia de liderazgos que promuevan la vida junto a los pobres.

El problema del hambre se trasluce en la repetición de palabras como "comer" y "pan". En el primer relato (Mc 6,35-44), el verbo "comer" aparece seis veces y la palabra "pan" cinco. En el segundo (Mc 8,1-10), el verbo "comer" aparece tres veces y la palabra "pan" tres veces. Sin embargo, hay otra palabra que también se repite bastante. Es la palabra "distribuir", que aparece tres veces en el segundo relato de la multiplicación de los panes. Estos detalles nos llevan a percibir que hay un contexto de hambre, y también una falta de distribución, una carencia en el compartir del pan. Las comunidades cristianas son convidadas a confrontarse con esta realidad.

La multiplicación de los panes en Galilea

En Mc 6,35-44, Jesús invita a sus discípulos a ir al desierto a descansar y a hacer una revisión. Esta invitación ya despierta la memoria de los oyentes para recordar la caminata de Moisés junto a su pueblo, en el éxodo (Ex 16). En el desierto, la multitud hambrienta conmue-

ve a Jesús (Mc 6,34). Comienza a oscurecer. Los discípulos están preocupados y piden a Jesús despedir al pueblo. Saben que en el desierto no es posible conseguir comida para tanta gente. Jesús les dijo: "¡denle ustedes de comer al pueblo!" Ellos se asustaron: "¿Vamos a comprar 200 denarios de pan para darles de comer?" (¡Esto significaba que necesitaban la suma correspondiente al salario de 200 días!). Ellos buscan una solución fuera del pueblo y para el pueblo. Jesús no busca soluciones fuera, sino dentro del pueblo, y a partir del pueblo, puesto que les pregunta: "¿Cuántos panes tienen? ¡Vayan a verificar!" La respuesta es "¡Cinco panes y dos peces!" ¡Es poco para tanta gente! Pero Jesús manda a los discípulos a organizar al pueblo en grupos y distribuir los panes y los peces. Sentados, ¡todos comen a voluntad!

Es importante notar como Marcos describe el gesto de Jesús. Él dice: "Jesús tomó los cinco panes y los dos peces, miró al cielo, bendijo los panes y los partió y se los dio a sus discípulos para que los distribuyesen" Esta manera de hablar hace que las comunidades piensen en la Eucaristía. Así, Marcos sugiere que la Eucaristía debe llevar a compartir. Ella es el pan de vida que da coraje y lleva a enfrentar los problemas del pueblo de manera diferente, no desde afuera, sino a partir del mismo pueblo.

La voluntad de Dios es que haya pan para todos. Por orden de Yavé, Moisés dio de comer al pueblo hambriento en el desierto (Ex 16,1-36). La organización del pueblo en grupos de 50 y 100 recuerda el censo realizado en el desierto, después de la salida de Egipto (Cf. Num 1-4). El compartir debe ser organizado. La comida conjunta es señal del Reino de Dios. No se puede separar la celebración de la Cena del Señor de la realidad cotidiana, donde la situación de hambre exige compartir.

La multiplicación de los panes fuera de Galilea

En la segunda multiplicación (Mc 8,1-10), Jesús se encuentra nuevamente en el desierto, pero fuera de Galilea. El número siete nos remite al ambiente de las comunidades helenistas. Siete son los panes que los discípulos tenían (v. 5) y siete los canastos con pedazos de pan que fueron recogidos, después de que todos quedaron saciados (v. 8). El gesto de Jesús de "tomar los panes, partirlos, dar gracias y entregárselos a los discípulos para que los distribuyeran al pueblo, recuerda de nuevo a la Eucaristía. Aparece claramente una relación entre la celebración eucarística y el compartir del pan. El texto apunta también a la necesidad de concretizar y organizar la solidaridad, posibilitando la participación de todos, en respuesta al problema del hambre. Una multitud que deambula dispersa, como ovejas sin pastor, no encuentra soluciones a a sus problemas. En el tiempo de Moisés, la comida en el desierto (Ex 16,1-36) fortalece al pueblo para continuar el camino con dirección a su libertad y autonomía. En el tiempo de Jesús, la comida comunitaria es abundante en el desierto, y se vuelve una alternativa pedagógica para enseñarle al pueblo el nuevo camino para la liberación integral. Un camino con Jesús en comunidad de fe y de compartir de la vida.

Entre las dos multiplicaciones de panes (Mc 6,35-44; 8,1-10), Marcos pone el episodio de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30), antecedida de una controversia entre Jesús y los fariseos (Mc 7,1-23). Éstos critican a Jesús porque sus discípulos comen los panes sin lavarse las manos. La frase "los discípulos comían los panes con las manos impuras", está literalmente repetida en Mc 7,2 y 5, formando una *inclusión* para toda la crítica hecha a Jesús por parte de los fariseos que habían venido de Jerusalén (Mc 7,2-5). Varias costumbres de la tradición judía sobre la comida, son exigidas a los discípulos de Jesús por estos fariseos y escribas. En su larga defensa, Jesús concluye que ningún alimento puede volver al ser humano impuro. Para Jesús, las posturas contrarias a las nuevas relaciones del Reino son las que vuelven a la persona impura (Mc 7,21). En este texto, aparece cinco veces repetido el verbo "comer" (Mc 7,2.3.4.5). Por lo tanto, todavía estamos dentro de la preocupación por el alimento, por la comida. Una preocupación que aparece también en el episodio de la mujer siro-fenicia.

Compartir hasta las migajas

Es interesante observar, en el evangelio de Marcos, los detalles del diálogo entre Jesús y la mujer siro-fenicia (Mc 7,26). En Mateo, ella es presentada como "una mujer cananea, de aquella región" (Mt 15,22). Parece importante destacar que ella era una mujer extranjera, pobre, pagana y sola (el texto deja entender que era ella quien se sentía responsable por la hija enferma y que no tenía a un hombre con ella). ¿Cómo una persona con tantas marcas de exclusión tiene el coraje de levantar la cabeza, salir de su mundo de dolor e ir en busca de la liberación de su hija? ¿De dónde viene la fuerza de esta mujer? Ella había oído hablar de Jesús. Oyó decir que de Él salía una fuerza de vida que curaba a todos. El deseo de salud, de liberación para su hija, le da fuerzas (Mc 5,27-28; 6,56).

Pero Jesús le respondió a partir de aquello que aprendió desde pequeño: "deja que primero se alimenten los hijos, porque no es bueno tirar los panes de los hijos y dárselos a los perritos". Por un lado, Jesús parece estar convencido de que su misión es junto al pueblo judío. Por otro lado, parece que la preocupación por la comida es muy importante para Él. En este momento está conmovido por el hambre y desorientación de aquella multitud de pobres que lo buscaban, pero la mujer abre sus ojos a la inmensa multitud de mujeres pobres, excluidas también por su raza. Su reclamo es colectivo. Ella muestra a Jesús que todas las personas tiene el derecho al don de Dios: ¡Es verdad, Jesús! ¡Pero los perritos comen las migajas que caen de la mesa de los niños!" Lo que ella está diciendo es lo siguiente: "si para el señor soy una perrita, entonces ¡que me dé las migajas a las que tengo derecho!" Y en "la casa de Jesús", es decir, en la comunidad cristiana, la multiplicación de los panes para los hijos fue tan abundante que sobraron doce canastos de migajas para los "peritos", esto es ¡para los paganos!

En la respuesta de Jesús aparece una postura nueva. Él se da cuenta de que lo que esa mujer dice es palabra de Dios para Él: "por causa de tu palabra vete, el demonio de tu hija ya salió (Mc 7,29). La actitud de la mujer abrió un nuevo horizonte en la vida de Jesús. A través de ella, Jesús descubrió mejor que el proyecto del Padre era para todos los que buscan la vida y procuran la libertad de las cadenas que aprisionan sus energías. También muestra la importancia del compartir, pues ella genera una abundancia que puede beneficiar a los que no tienen nada. Las "migajas" debajo de la mesa sugieren una salida alternativa a la situación de carencia y hambre. No importa la cantidad cuando se comparte todo, hasta las migajas generan la abundancia necesaria para saciar el hambre del mundo. El evangelio de Marcos nos muestra que, cuando se comparte, se puede saciar el hambre de millares de personas en el desierto. La concentración puede generar el hambre en todas partes.

2° Clave: la carencia del pan y la falta de entendimiento de los discípulos

La forma como los poderosos organizaban la economía generó la carencia de pan, la miseria y el hambre del pueblo. Jesús critica esta situación, causando así un doloroso conflicto no sólo entre Él y las autoridades, sino también entre Él y los discípulos, dado que también los discípulos tuvieron dificultades para entender la propuesta de Jesús.

Cuando recibieron el llamado, ellos dejaron todo y lo siguieron, pensando que Él era el Mesías, en la forma como ellos lo concebían. Pero, fue en la convivencia donde percibieron que Jesús era un Mesías diferente al modelo que ellos tenían en la cabeza. Esta divergencia fue creciendo y los discípulos llegaron a un punto en el que ya no se diferenciaban de los enemigos de Jesús. Anteriormente, Jesús había estado triste con la "dureza de corazón" de los fariseos y de los herodianos (Mc 3,5). Ahora, los propios discípulos tienen el "corazón endurecido" (Mc 8,17). Anteriormente, "los de afuera" (Mc 4,11) no entendían las parábolas, porque "tenían ojos y no veían, oídos y no escuchaban" (Mc 4,12). Ahora, sus propios discípulos ya no entienden nada, porque "tiene ojos y no ven, oídos y no escuchan" (Mc 8,18).

La causa de esto no fue la mala voluntad de ellos. Los discípulos no eran como los adversarios de Jesús. Ellos tampoco entendían la enseñanza del Reino, pero en ellos no había

malicia ni mala voluntad. Los adversarios usaban la religión para criticar y condenar a Jesús (Mc 2,7.16.18.24; 3,5.22-30). Los discípulos y las discípulas, sin embargo, no tenían mala voluntad. Aun siendo víctimas del "fermento de los fariseos y de los herodianos", no estaban interesados en defender el sistema de los fariseos y de los herodianos, en contra de Jesús.

La causa del creciente desencuentro entre Jesús y los discípulos tenía que ver con la esperanza mesiánica. Había entre los judíos una gran variedad de expectativas mesiánicas. De acuerdo con las diferentes interpretaciones de las profecías, había gente que esperaba un Mesías Rey (Cf. 15,9.32). Otros, un Mesías Santo o Sacerdote (Cf. 1,24). Otros, un Mesías Guerrillero, subversivo (Cf. Lc 23,5; Mc 15,6; 13,6-8). Otros, un Mesías Doctor (Cj. Jn 4,25; Mc 1,22.27). Otros, un Mesías Juez (Cf. Lc 3,5-9; Mc 1,8). Otros, un Mesías Profeta (6,4; 14,65). Por lo que parece, ninguno esperaba al Mesías Servidor anunciando por el profeta Isaías (Is 42,1; 49,3; 52,13). Ellos no se acordaban el valorizar la esperanza mesiánica como servicio del pueblo de Dios a la humanidad, concretamente de la comunidad al pueblo del barrio. Cada uno, conforme a sus propios intereses y conforme a su clase social, aguardaba al Mesías, queriendo encajarlo en su propia esperanza. Por eso, el título Mesías, dependiendo de la persona o de la posición social, podía significar cosas bien diferentes. ¡Había mucha confusión de ideas!

Era su actitud como *Servidor* lo que llevaba a Jesús a donar su vida en rescate de muchos (Mc 10,45). Por eso criticaba la situación que generaba la falta de pan para los pobres y excluidos. Aquí está la causa para entender el conflicto con los discípulos. Un Mesías así era extraño para ellos.

La casi ruptura entre Jesús y los discípulos está descrita en Marcos 8,14-21. Marcos presenta un desentendimiento entre Jesús y los discípulos, que se inicia por el olvido del pan. La irritación de Jesús se trasluce en la cantidad de preguntas que él les hace, sin esperar respuestas. Las preguntas dejan entrever que hay una relación íntima entre comprender quién es Jesús y organizar un compartir en forma diferente a como era hecho en la sociedad de la época. La misión de Jesús y la abundancia de pan para todos eran dos lados de la misma medalla.

3° Clave: La concentración genera la muerte

El templo y la higuera estéril (Mc 11,12.24)

La higuera es símbolo del templo que está muerto, seco, sin producir frutos que sacien el hambre de Dios que tiene el pueblo. Marcos hace una comparación entre la concentración de bienes realizada en el templo y el compartir radical hecho por la viuda.

En la fiesta de Pascua, el pueblo peregrino venía caminando de los lugares más distantes para encontrarse con Dios en el templo. El templo estaba en lo alto de una pequeña colina, en la zona norte y noreste de la ciudad, que era llamado la Colina de Sión o Monte Sión. Cuando hacía sus romerías o devociones en la capital, el pueblo de interior observaba la belleza del templo, la firmeza de las murallas y las grandezas de las montañas de alrededor. Ese conjunto imponente hacía recordar la protección de Dios. Por eso rezaban: "Aquellos que confían en Yavé son como el monte Sión, nunca tiembla, está firme para siempre. Jerusalén está rodeada por montañas; así Yavé circunda a su pueblo, desde ahora y para siempre (Sal 125,1-2).

Pero, en Jerusalén estaba también la sede del Gobierno, el palacio de los jefes y la casa de los sacerdotes y doctores. Todos ellos decían que ejercían el poder en nombre de Yavé. En la práctica, muchos de ellos explotaban al pueblo con tributos e impuestos. Usaban la religión como instrumento para enriquecerse y fortalecer su dominación sobre la conciencia del pueblo (Mc 12,38-40). Ellos transformaron el templo, la casa de Dios, en una "cueva de ladrones" (Jer 7,11; Cf. Mc 11,17). Una contradicción pesaba sobre el templo. Por un lado, era lugar de encuentro y de reabastecimiento de la conciencia y de la fe. Por otro lado, era fuente de alienación y de explotación del pueblo. La expulsión de los vendedores es como una luz

que ilumina todo el resto de lo que sigue. Ayuda a comprender el motivo por el cual los hombres de poder decidieron matar a Jesús. El templo, aquella higuera bonita y frondosa, debía dar frutos, pero no los estaba dando, pues una élite de sacerdotes, ancianos y escribas se fueron apoderando de él, hasta transformarlo en una fuerte de lucro y en un instrumento de dominación de las conciencias.

El comercio de los animales, destinados a los sacrificios en el templo, era controlado por las familias de los Sumos Sacerdotes, que los vendían a un precio más alto que el del mercado de la ciudad.¡Sólo en la noche de pascua eran inmolados millares y millares de ovejas! En función de este culto, había gente recorriendo el Templo el día entero, para transportar leña, animales, incienso y agua para los sacrificios. Mucha gente depositaba su dinero en el cofre del templo, por ser más seguro. Allí mismo, los cambistas cambiaban las monedas por aquellas que requería el pueblo para poder pagar el impuesto al Templo. El Templo había creado un mercado que era fuente de explotación. ¡Y con el lucro injusto que ellos hacían, daban caridad a los pobres!

En la construcción y manutención del templo, trabajaban millares de obreros. Hacía pocos años que el rey Herodes había terminado la grandiosa restauración del mismo. Estos obreros, económicamente, dependían de las autoridades. Todo esto daba, a los que controlaban el templo, un poder inmenso sobre todos los aspectos de la vida de la ciudad, concentrando los bienes en manos de unas pocas familias. Esta concentración era una de las causas del empobrecimiento del pueblo.

El Reino anunciado por Jesús pone un punto final a esta explotación, simbolizada por los vendedores, compradores y cambistas del templo: "¡Ninguno, jamás, coma de tu fruto!". Jesús trae un nuevo tipo de religión, en la que el acceso a Dios se da a través de la fe (Mc 11,22-23), de la oración (Mc 11,24), de la reconciliación (Mc 11,15-26) y del compartir (Mc 12, 41-44). Por eso mismo, a los jefes no les gustó la acción de Jesús y decidieron eliminarlo.

Dios se revela en el compartir (Mc 12,41-44)

Al final del capítulo 12, estamos llegando casi a la conclusión de la larga instrucción de Jesús a los discípulos y a las discípulas. Los discípulos y las discípulas estuvieron presentes en los debates y en la ruptura de Jesús con los comerciantes del templo (Mc 11,14-19), con los sumos sacerdotes, ancianos y escribas (Mc 11,27 al 12,12), con los fariseos y herodianas (Mc 12,13-17), con los saduceos (Mc 12,18-27), con los doctores de la ley (Mc 12,28-40). Ahora, sentados frente al cofre de las ofrendas del Templo, Jesús llama la atención de ellos, por el gesto de una viuda, que nos enseña dónde debemos buscar la manifestación de la voluntad de Dios (Mc 12,41-44).

Jesús y los discípulos, sentados frente al cofre del Templo, observaban como todo el mundo depositaba allí su ofrenda. Los pobres entregaban pocos centavos, los ricos depositaban monedas de gran valor. Los cofres del Templo recibían mucho dinero. Todo el mundo traía alguna cosa para la manutención del culto, para el sustento del clero y para la conservación del predio. Parte de ese dinero era usado para ayudar a los pobres, puesto que en aquel tiempo no había previsión social. Los pobres vivían entregados a la caridad pública. Los pobres que más necesitaban de la ayuda de otros eran los huérfanos y las viudas. Éstos no tenían nada. Dependían en todo de la caridad de los otros. Pero, aun sin tener nada, ellos hacían realidad el compartir. Un ejemplo de ello es una viuda muy pobre que depositó su ofrenda en el cofre del templo. ¡Apenas unos pocos centavos!

¿Qué vale más: los dos centavos de la viuda o los mil denarios de los ricos? Para los discípulos, los mil denarios de los ricos eran mucho más útiles para hacer caridad, que los dos centavos de la viuda. Ellos pensaban que el problema del pueblo sólo podría resolverse con mucho dinero. Con ocasión a la multiplicación de los panes, ellos habían dicho a Jesús: "Señor, ¿quieres que compremos doscientos denarios de pan para dar de comer al pueblo? (Mc 6,37). De hecho, para quien pensaba así, los dos centavos de la viuda no servían para nada.

Pero Jesús dijo: "esta viuda que es pobre puso más que todos los que ofrecieron monedas al Tesoro". Jesús tiene criterios diferentes. Llamando la atención de los discípulos por el gesto de la viuda, Él enseña dónde ellos y nosotros debemos buscar la manifestación de la voluntad de Dios, a saber, en los pobres y en el compartir.

Limosna, compartir, riqueza

La práctica de dar limosnas era muy importante para los judíos. Era considerada una "buena obra", puesto que decía la ley del Antiguo Testamento: "Nunca dejará de existir pobres en la tierra; por eso, yo te ordeno: abre la mano a favor de tu hermano, del humilde y del pobre de tu tierra" (Dt 15,11). Las limosnas depositadas en el cofre del Templo, sea para el culto o sea para los necesitados, los huérfanos o las viudas, eran consideradas como una acción agradable a Dios. Dar limosnas era una manera de reconocer que todos los bienes y dones pertenecen a Dios y que nosotros somos, apenas, administradores y administradoras de estos dones, para que haya vida en abundancia para todas las personas.

Fue a partir del Éxodo que el pueblo de Israel aprendió la importancia de la limosna, del compartir. La caminata de cuarenta años por el desierto fue necesaria para superar el proyecto de acumulación que venía desde el Faraón, y que estaba en la cabeza del pueblo. Es más fácil salir del pueblo del Faraón que abandonar esa mentalidad. La mentalidad del Faraón era más sutil. Fue necesario experimentar el hambre en el desierto, para aprender que los bienes necesarios para la vida son para todos. Esta es la enseñanza de la historia del Maná: "Ni aquellos que habían recogido más, tenían mayor cantidad; ni aquellos que habían recogido poco, tenían menos" (Ex 16,18)

Pero, la tendencia a la acumulación era, y sigue siendo, fuerte. Es muy difícil para una persona liberarse de ello totalmente. La acumulación renace siempre en el corazón humano. Es con base a esta tendencia que los grandes imperios de la historia de la humanidad, se formaron. Ella está en el corazón de la ideología de estos imperios. Así, cerca de 1200 años después de la salida de Egipto, Jesús va a mostrar la conversión necesaria para entrar en el Reino. Él dice al joven rico: "Anda, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres" (Mc 10,21). La misma exigencia es repetida en los otros evangelios: "Vendan sus bienes y den limosna. Hagan bolsas que no se hagan viejas, un tesoro inagotable en los cielos, donde el ladrón no llega, no la polilla los carcome (Lc 12,33-34; Mt 6,9-20). Mateo aclara el porqué de esta exigencia: "Pues, donde está tu tesoro, allí también está tu corazón" (Mt 6,21).

La práctica del compartir y de la solidaridad es una de las características que el Espíritu de Jesús, comunicado en el día de Pentecostés (Hch 2,1-13), quiere realizar en las comunidades. El resultado de la efusión del Espíritu es éste: "No habría entre ellos ningún necesitado. De hecho, los que poseían terrenos o casas, los vendían, traían el resultado de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles " (Hch 4,34-35a; 2,44-45). Estas limosnas recibidas por los apóstoles no eran acumuladas, sino que "se distribuían, entonces, a cada uno, según su necesidad (Hch 4,35b; 2,45).

La entrada de ricos en la comunidad cristiana, por un lado, posibilitó una expansión del cristianismo, dando mejores condiciones para el movimiento misionero. Pero, por otro lado, la acumulación de los bienes, bloqueaba el movimiento de solidaridad y del compartir provocado por la fuerza del Espíritu en Pentecostés. Santiago quiere ayudar a que estas personas perciban el camino equivocado por el que están transitando: "Pues bien, ahora a ustedes ricos, lloren por causa de las desgracias que están por sobrevenir. Su riqueza se pudrirá y sus vestidos serán carcomidos por las polillas" (Sant 5,1-3). Para aprender el camino del Reino, todos deben volverse alumnos de aquella viuda pobre, que compartió todo lo que tenía, lo necesario para vivir (Mc 12,41-44).

3. Conclusión – Perspectiva ecológica

Las tres claves de lectura que acabamos de ofrecer, ayudan a hacer una lectura del Evangelio de Marcos, en perspectiva económica. Sin embargo, no abordamos directamente la perspectiva ecológica, anunciada en el título de este artículo, a pesar de que hay un consenso popular sobre la estrecha relación entre economía y ecología. Una de las grandes contribuciones de la ecología es ayudar a percibir el drama socio-ambiental, la pobreza, la explotación de los seres humanos, como resultado de la desmedida ganancia de los poderosos. La economía está directamente ligada a la perspectiva ecológica, porque ambas se refieren a la vida del planeta, la "casa común" donde habitamos. Sabemos que los sistemas ecológicos poseen un flujo permanente de vida, interconectados entre sí. Cuando uno de estos sistemas es afectado, la supervivencia y salud humanas corren peligro. La extrema explotación de un pueblo efecta directamente la vida de la tierra.

De acuerdo a Oseas 4,1-3, son los grupos que están asentados en el poder, los que están destruyendo la vida de la tierra, con arrogancia e inconciencia. El pueblo queda desorientado. Ya no conoce a Yavé, ni sigue sus caminos. La muerte y la destrucción del medio ambiente son la consecuencia de la falta de conocimiento de Dios. Oseas denuncia la muerte de personas, animales salvajes, aves de los cielos y peces del mar, ampliando, así, las consecuencias de la infidelidad de Israel.

A pesar de que esta denuncia no es tan evidente en el evangelio de Marcos, en el contexto de las comunidades hay opresión y acumulación de bienes, que generan miseria, hambre, dolencias. Frente a este contexto, rescatando la memoria de Jesús, las comunidades cristianas incentivan la organización del pueblo para que comparta y distribuya sus bienes, rescatando de esta manera, la esperanza de los pobres. En la espiritualidad que sustenta a las primeras comunidades cristianas, hay una relación clara entre celebración de la eucaristía y compartir del pan para garantizar la vida. Es a través de la solidaridad cotidiana que las comunidades vencen la ganancia que acumula y que violenta el medio ambiente, colocando la vida en peligro.

Hoy, también, la ambición desmedida y sin principios éticos de una minoría, hace pesar sobre la humanidad una grave amenaza de guerra, de hambre, de miseria, en un planeta enfermo y desequilibrado en sus microsistemas. El desperdicio de agua, de alimentos, de bienes preciosos para la vida de todos, muestra el nivel de inconciencia de la sociedad de consumo. Mirando en el espejo ofrecido por el Evangelio de Marcos, podemos percibir la importancia del compartir, no sólo los medios de supervivencia diaria, sino una propuesta de vida simple, cuidadosa, solidaria, esperanzadora y comprometida. Para incentivar, organizar y articular el compartir de bienes y dones, hoy necesitamos rescatar la mística que llevó a Jesús a entregarse totalmente en u proyecto de vida para todos.

Mercedes Lopes
rua Major Barros 57
Vila Isabel
20551-000 Rio de Janeiro/RJ
Brasil
lopesmercedes@hotmail.com

Carlos Merters
rua Moraes e Vale 111
Lapa
20021-260 Rio de Janeiro/RJ
Brasil

Casa, familia, comunidad
Espacios placenteros de liberación

Resumen
El presente artículo busca explorar los conceptos bíblicos que sostienen la categoría de comunidad como espacio para relaciones humanas de mutua solidaridad. A partir de ellos se buscara establecer una mirada crítica al interior de nuestras experiencias de relación y organización comunitaria.

Abstract
The present article looks for to explore the biblical concepts that sustain the category of community like space for human relationships of mutual solidarity. Starting from them it was looked for to establish a critical look to the interior of our relationship experiences and community organization.

Introducción

El concepto de comunidad en términos amplios, tiene diversas lógicas de comprensión y de vivencia en cada pueblo y en cada cultura. Es un concepto sumamente rico y amplio que nos invita al esfuerzo de superar nuestra lógica occidental y moderna, que antepone el individuo al grupo. Es decir, nuestra lógica nos ha llevado a pensar que la comunidad es la sumatoria o el espacio en que se encuentran los individuos. Sin embargo, muchos pueblos han interpretado de manera diversa su experiencia de comunidad. En el caso de la lógica oriental más arcaica, muy semejante a la lógica de los pueblos andinos, el individuo no existe sin la comunidad, la comunidad le antecede, la comunidad lo abarca, lo hace ser. En esta lógica, la diversidad se constituye como una riqueza que expresa el misterio de la totalidad, del *holos*.

Como dice Josef Estermann, describiendo la experiencia andina:

> "Esta característica se expresa en el 'principio de relacionalidad' o el 'principio holístico'. Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. La entidad básica no es el 'ente' sustancia, sino la relación; por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionan en un segundo momento y llegan a formar un 'todo integral' (*holon*), una red de interrelaciones y conexiones. Al contrario: recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional los entes particulares se constituyen como 'entes'."[1]

Esta relacionalidad andina "implica una gran variedad de formas no-lógicas: reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos"[2].

Esta breve cita nos ayuda a descubrir que todo pueblo surge de una conciencia colectiva de ser comunidad organizada, que abarca una dimensión ética, sobre la que se edifica un orden social, político, económico y religioso, que se expresa en lenguajes jurídicos e institucionales y en la cual los miembros se comprenden y definen a sí mismo.

---

[1] Josef Estermann, *Filosofía andina - Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, Editorial ISEAT, 2da edición, 2006, p.126.

[2] Josef Estermann, *Filosofía andina*, p.127.

La experiencia de comunidad en Israel

En el caso del pueblo de Israel, en la Biblia, encontramos la gran historia de un pueblo entretejida de infinitas historias personales. Es imposible disociar cada historia de un marco mayor y del escenario de una historia común. La forma como Israel tiene de decirse como pueblo es a través de las múltiples y variadas relacionalidades que entablan sus miembros, a veces solidarias, a veces conflictivas, muchas veces impactantes, tantas veces escandalosas. Son esas narrativas entretejidas las que van conformando una narrativa común, en la cual prácticamente es imposible aislar una de la otra sin perjuicio de romper el sentido mayor del texto.

Lluvia de palabras...

Si hiciéramos una lluvia de palabras bíblicas en torno a este concepto vendrían a nuestra memoria palabras como *casa, familia, clan, tribu, nación, pueblo, comunidad, sinagoga, asamblea, iglesia, reunión*... Mirándolas detenidamente, con una actitud abierta y por encima de nuestras lógicas occidentales, algunas de ellas nos podrían ayudar a desentrañar la experiencia que está por detrás de las palabras, la vivencia que Israel quería expresar por medio de ellas.

Por ejemplo, *mishpeḫah* es la palabra que se traduce como "familia" y aparece muchas veces en el Pentateuco, especialmente en el libro del Génesis, en torno a la historia patriarcal. También aparece frecuentemente en los Libros Históricos, y algo menos en los Sapienciales. Este dato podría ser indicador de que la organización familiar estuvo en la base o en los orígenes de Israel, pero que posteriormente fue dando lugar a otras formas de comunidad más ampliadas y complejas. La *mishpeḫah* es el núcleo íntimo del seno cotidiano, que nuclea los lazos primarios del parentesco de sangre, del padre, madre, hermanos y hermanas pero también al entorno más extendido de los servidores, esclavos y vecinos. La Ley regula sus relaciones, tanto obligaciones como derechos y prohibiciones, entre los miembros del clan; establece la distribución del poder y de la autoridad, legitima los roles y los parentescos mediante genealogías en virtud a la descendencia, la herencia familiar y al bien común. Con tan sólo echar una ojeada a las narrativas patriarcales encontraremos un sin fin de ejemplos sobre la dinámicas de la primitiva *mishpeḫah*.

Continuando con los términos más remotos del hebreo hallamos más frecuentemente la palabra *qahal* que se traduce como congregación de gente, asamblea del pueblo reunido. Tiene un sentido más político y religioso y se usa para designar la Asamblea de la Alianza, el Pueblo de Dios.

Siguiendo nuestro mirada panorámica, encontramos el término hebreo *bayit* (o *bet* en las palabras compuestas como por ejemplo Bet-el, casa de Dios) que traduce la palabra "casa", la cual también tiene el alcance de clan, tribu, aunque puede aludir también al lugar físico en que reside la familia. Este término se traduce al griego como *oikos*, y es frecuentemente usado en el Nuevo Testamento.[3] Su sentido refleja un nivel más institucionalizado. La casa, *bayt/oikos*, implica un orden jurídico e institucional, reconocido social y política y religiosamente; es de tipo patriarcal, hasta el punto que se la llama "casa del padre" (*bet 'ab*). Situada bajo la autoridad del padre o, a su muerte, del hijo mayor. Comprende a los padres, las esposas, los hijos (legítimos o no), así como los servidores y extranjeros residentes.[4]

Muy posteriormente, en la época postexílica, aparece la *bet ha-kenéset* que se traduce como "lugar de reunión", que luego será traducido al griego como *synagoge*, del verbo *synagein*: reunir, y que conocemos como la *sinagoga*. En la misma raíz se encuentra la pala-

---

[3] J. Goetzmann, "*Casa/oikos*", en Beyreuther y Bietenhard Coenen, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, vol.1, 1980, p.234

[4] T. Kraft, *Hoy la salvación ha llegado a esta casa*, fuente: http://www.autorescatolicos.org/thomaskevinkraft02.pdf

bra griega *ekklesía*, asamblea, congregación, que llega por traducción del latín al término *ecclesia,* y por traducción al español al término "iglesia".

Este tipo de muestreo filológico, sin embargo, no siempre refleja la riqueza de la diversidad de experiencias, tampoco las tensiones, ni las razones de sus crisis. Los motivos por las cuales algunas no logran prosperar y se agotan, las circunstancias que hacen nacer otras nuevas y, ante todo, las causas por las cuales muchas de ellas pasan invisibilizadas o silenciadas a lo largo de la historia, pocas veces han sido motivo de estudio o reflexión. A continuación retomaremos algunos textos de la primitiva tradición cristiana a fin de sondear la novedad de su experiencia, la novedad que estuvo latente en tantos movimientos renovadores y de resistencia gestados en el seno mismo del judaísmo, previo al movimiento de Jesús. La invitación será descubrir el fermento que hizo posible el surgimiento de estos espacios que prosperaron tan rápidamente dando lugar a un nuevo ethos ampliamente convocante y liberador.

La experiencia de comunidad en el movimiento de Jesús

En el cristianismo primitivo el término más frecuente para designar el espacio comunitario es *oikos*, la "casa/familia".[5] Sin embargo, su contenido es re-significado drásticamente. Algunos textos de los más primitivos en que aparece el término contienen una fuerte crítica al orden patriarcal. Tomaremos dos ejemplos ciertamente paradigmáticos que nos interpelan: Mc 3,31-35 y Mt 10,34-36 (// Lc 12,51-53).

> "El mensaje de Jesús no es una crítica de las estructuras de opresión; las subvierte implícitamente al imaginar un futuro y unas relaciones humanas diferentes fundadas en el hecho de que todas las personas de Israel son creadas y elegidas por la bondad y la misericordia del Dios-Sofía de Jesús."[6]

El esquema familiar de la sociedad patriarcal establece al padre como cabeza de la familia, el clan y la tribu. Todos los demás miembros quedan supeditados a su autoridad de manera jerárquica y por tanto en una relación de subordinación. Las mujeres y los niños quedan posicionados en último lugar y sin estatuto social propio. Especialmente las mujeres han de estar ligadas a las figuras masculinas (padre, hermanos, marido, cuñado) de manera subalterna para poder vivir. Los espacios sociales de participación quedan reducidos al ámbito familiar en el cual ellas han de desempeñar fundamentalmente el rol de madres y en función del cual son valoradas y aceptadas. Las mujeres en la sociedad patriarcal judía no pueden participar libremente ni en el Templo ni en la sinagoga; su palabra no es tenida en cuenta en los juicios, ni puede hablar con varones fuera del ámbito doméstico. Las restricciones sociales son enormes.[7]

Teniendo en cuenta este trasfondo cultural, el relato de Mc 3,31-35 introduce una fuerte crítica ya que Jesús desconoce a su familia de sangre para referirse al círculo de discípulos y discípulas como su verdadera familia. El v.35: "quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre", debió circular originalmente sin el contexto narrativo de los v.31-34.

> "La exclusión de los padres de la 'verdadera familia' de Jesús no puede explicarse por razones biográficas o por la referencia a Dios como el verdadero padre de Jesús, puesto que Mc 10, 30 también omite a los padres. Sin embargo, 'madres y hermanas,' es decir, las mujeres, son incluidas claramente entre los seguidores de Jesús. Esto queda subrayado por la

---

5 Joachim Jeremias, *Teologia del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, vol.1, 1974, p.200-201. La imagen favorita de Jesús, para significar el nuevo pueblo de Dios, es la comparación de la comunidad de salvación con la escatológica *familia Dei*.

6 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella - Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 1989, p.190.

7 G. Dibo, *Las mujeres discípulas liberadas de las estructuras patriarcales*, Rosario, 2005 [Cartilla de Formación Bíblica].

tensión existente entre el contexto narrativo y las palabras de Jesús. Mientras el contexto narrativo insiste por dos veces (Mc 3,31 y 32) en que la 'madre y los hermanos de Jesús quedándose afuera le envían llamar,' las palabras de Jesús refieren a hermanos, madre y *hermanas*."[8]

La imagen de la ronda o círculo, *sentados a su alrededor* (Mc 3,34), con la que se describe la escena en la que Jesús explicita el nuevo modelo de familia y de discipulado de iguales refleja en gran medida el nuevo orden de relaciones. Elisabeth S. Fiorenza afirma seguidamente con mayor radicalidad: "La comunidad de discípulos acaba con las exigencias de la familia patriarcal y constituye una nueva comunidad familiar, comunidad que no incluye a los padres en su círculo."[9]

Con estas nuevas prácticas sociales y religiosas, se va formando una nueva identidad de discípulos/as que asumen un nuevo *ethos* de vida. A partir de la adhesión a este nuevo orden social, los varones y mujeres que deciden formar parte del movimiento de Jesús quedan vinculados entre sí, y a Jesús sin la mediación del "padre" patriarcal.

No serán pocos ni menores los conflictos que acarrea este nuevo *ethos* para quienes deciden asumirlo. Textos como Mt 10,34-36 (// Lc 12,51-53) dejan entrever que la familia patriarcal está en crisis y que este nuevo ethos no hace más que ponerla en evidencia. El texto expresa que el movimiento de Jesús cuestiona la supuesta paz de la familia patriarcal, evidenciando sus malestares y lanzando una alternativa superadora. El v.35 es una relectura de la profecía de Miqueas (cf. Miq 7,6) que anuncia la destrucción de la familia como signo de los tiempos escatológicos y la inauguración del nuevo *eón*, cielos nuevos y tierra nueva.

El seguimiento de Jesús implica rupturas con los modelos de familia institucionalizados y patriarcales. La ruptura no es necesariamente entre las personas sino entre los poderes que ellas representan y ejercen según el modelo de familia patriarcal. Para que la familia patriarcal quede atrás es preciso hacer algunos desprendimientos de ideas, de modos de funcionar cotidianamente; nuevas relaciones de poder, no ya piramidales sino circulares.

El texto de Mc 10,29-30 afirma que aquellos que han abandonado el esquema de sus hogares patriarcales y han roto sus viejos esquemas vinculares para unirse al movimiento de Jesús obtendrán una abundante recompensa en nuevos vínculos de pertenencia, que no incluye al padre como figura de poder. Podríamos poner en columna los elementos a fin de observar más detenidamente la correspondencia entre lo que se deja y la recompensa recibida:

Nadie que haya dejado	Quedará sin recibir ahora....
Casa	Casa
Hermanos	Hermanos
Hermanas	Hermanas
Madre	Madres
Padre	(ausencia de padres)
Hijos	hijos
Hacienda	hacienda

8 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p.195-196.

9 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p.196.

La ausencia de la figura del padre en la lista de las recompensas puede estar reflejando el nuevo orden de relaciones, en la cual ya no tiene lugar la figura de autoridad del padre ejercido tradicionalmente por el pater familiae del *oikos*/"casa" patriarcal.

Es de notar que en este nuevo orden la relación entre esposo y esposa no queda atravesada por el conflicto. En el v.37 continúa la invitación a desprenderse de los lazos de la familia patriarcal (padre, madre) e incluso hijos, pero no explicita que haya que disolver el vínculo de pareja. El vínculo esponsal no desaparece, aunque también es llamado a un nuevo orden despejado de la autoridad patriarcal ejercida por el esposo por encima de la esposa.

Conclusión

La fraternidad, la sororidad, la familia, la comunidad, la iglesia, incluso la amistad, el compañerismo, son relaciones en las cuales nos movemos y construimos "casas", no como edificios, sino como espacios de relación, en los cuales poder, autoridad, servicio y respeto están llamados a una profunda conversión evangélica. Superar las formas piramidales de relación no implica la anarquía, ni pretender que todos y todas sean idénticos y hagan lo mismo. No se trata de formar lobbies para patear los tableros del juego. Antes bien, la forma evangélica implica que cada uno, cada una, despliegue su talento y lo ponga al servicio de la comunidad, que la comunidad deposite confianza y aliento en la creatividad de sus miembros, que cada uno y cada una respete el camino y los procesos del otro y la otra: sus necesidades, sus temores, sus deseos, sus tiempos. Y ante todo, que fluya la transparencia y la libertad de adhesión a un horizonte común, construido por todos y todas. En los tiempos que nos toca vivir el ideal comunitario no ha perdido su dimensión utópica. Queda mucho por imaginar, mucho por soñar, mucho por proyectar. Otro mundo será posible si también son posibles nacimientos de nuevos paradigmas para ser comunidad en el tercer milenio.

Sandra Nancy Mansilla
Caseros 2765
1246 Buenos Aires
Argentina
snmansilla@gmail.com

Ministerios, diakonía y solidaridad en la literatura lucana (Lucas y Hechos)[1]

Resumen

En este artículo el autor hace un análisis de tres términos directamente relacionados con la praxis de las comunidades cristianas: ministerio, servicio y solidaridad. Parte del hecho de que, según la literatura lucana, la divinidad cristiana asume un ministerio y un servicio solidario. Lo mismo hace Jesús durante su ministerio público. Posteriormente a la muerte de Jesús, también sus discípulos y discípulas asumen diferentes ministerios de servicio y solidaridad. Termina el artículo haciendo una actualización socio-pastoral de la reflexión realizada para la vida de las comunidades cristianas de base de hoy.

Abstract

In this article the author makes an analysis of three terms directly related with the practice of the Christian communities: ministry, service and solidarity. It leaves of the fact that, according to the lucan literature, the Christian divinity assumes a ministry and a solidarity service. The same thing makes Jesus during their public ministry. Later on to Jesus' death, also their pupils assume different ministries of service and solidarity. He finishes the article making a pastoral application bring up to date of the reflection carried out for the life of the Christian communities of today.

[1] Bibliografía consultada - Aguirre Monasterio, Rafael. 2001. "Pobres y ricos en el cristianismo primitivo", en *Reseña Bíblica* 29, 33-40; Bornkamm, Günther. 1978. *Pablo de Tarso*, Salamanca: Sígueme; Bottini, Giovanni C. 1992. *Introduzione all'opera di Luca*, Jerusalem: Franciscan Printing Press; Cahiers Evangile. 1980. *Los Hechos de los Apóstoles*, Estella: Verbo Divino; Caravias, José L. 1985. *El Dios de Jesús*, Cuenca: EDICAY; Castillo, José M. 2004. "La utopía secuestradas", en *Concilium* 308,39-46; Conti, Cristiana. 2003. "El amor como praxis - Estudio de Lucas 7,36-50, en *RIBLA* 44, 71-86; Corona, Raimondo (editor). 1988. *Il Vangelo secondo Luca*, L'Aquila; Cothenet, Edouard. 1981. *San Pablo en su tiempo*, Estella: Verbo Divino; Fernández de Oliveira, José. 1994. *El incómodo y magnífico Jesús de Nazaret*, Bogotá: San Pablo; Fitzmyer, Joseph A. 1987. *El evangelio según Lucas*, 3 vols., Madrid: Cristiandad; Gallazi, Sandro. 2003. "Pues estoy en medio de ustedes como ¡aquel que sirve! (Lc 22,27)", en *RIBLA* 44, 103-123; George, Augustin. 1979. *El evangelio según San Lucas*, Estella: Verbo Divino; Gourgues, Michel. 1991. *El evangelio a los paganos*, Estella: Verbo Divino; Gourgues, Michel. 1990. *Misión y comunidad. Hch 1-12*, Estella: Verbo Divino; Guijarro, Santiago. 1998. *La buena noticia de Jesús*, Quito: Verbo Divino; Kingsbury, Jack D. 1992. *Conflicto en Lucas - Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba: El Almendro; Knight, George W. 1997. "Luke 16,19-31 - The Rich Man and Lazarus", en *Review and Expositor* 94, 277-283; Messi Metogo, Eloi. 2004. "¿Está Dios del lado de los pobres y de la justicia?", en *Concilium* 308, 39-46; Mesters, Carlos y Mercedes López. 2000. *Querido Teófilo - Encuentros bíblicos sobre el evangelio de Lucas*, Estella: Verbo Divino; Mesters, Carlos. 1999. *Un proyecto de Dios y la práctica liberadora de Jesús*, Quito: Verbo Divino; Míguez, Néstor O. 2003. "Entrevistas en Jerusalén - Relatos en torno del relato lucano de la pasión", en *RIBLA* 44, 144-158; Pikaza, Javier y Calle, Francisco de la. 1980. *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca: Sígueme; Pimentel-Torres, Franklyn. 2003. "El abismo que separa y que rompe la fraternidad (Lc 16,19-31)", en *RIBLA* 44, 87-102; Ramos, Adela. 2003. "Las mujeres en el evangelio de Lucas", en *RIBLA* 44, 71-86; Richard, Pablo. 1998. *El movimiento de Jesús después de su resurrección y antes de la iglesia - Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Quito: Verbo Divino; Richard, Pablo. 2003. "El evangelio de Lucas - Estructura y calves para una interpretación global del evangelio", en *RIBLA* 44,7-31; Reimer, Ivoni Richter. 2003. "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo", en *RIBLA* 44, 32-52; Ruiz, Carlos. 2003. "El camino de Emaús (Lc 24,13-35)", en *RIBLA* 44, 159-166; Salas, Antonio. 1993. *Evangelios sinópticos - Jesús: proclamado del Reino*, Madrid: Paulinas; Schottroff, Luise y Wolfgang Stegemann. 1981. *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*. Salamanca: Sígueme; Theissen, Gerd. 2005. *El movimiento de Jesús - Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca: Sígueme.

Introducción

En un mundo en el que crece el individualismo en las relaciones y en las estructuras sostenidas por el proyecto neoliberal excluyente, es de vital importancia reflexionar sobre el estilo de vida de las primeras comunidades cristianas, con la intención de buscar luz y orientaciones para la vivencia de las congregaciones y comunidades cristianas de hoy.

La reflexión sobre los ministerios asumidos en las diferentes comunidades de fe es un elemento fundamental para la realización de los servicios que se conviertan en una expresión de solidaridad sobre todo con las y los excluidos de nuestras comunidades y sociedades latinoamericanas y caribeñas.

1. Una divinidad que asume un ministerio y un servicio solidarios

En la literatura lucana se presenta a la divinidad cristiana como alguien que ejerce un ministerio de servicio y solidaridad, en favor de aquellas personas que se sienten sin esperanza, mal vistas y rechazadas por la sociedad.

Isabel, la madre de Juan el Bautista, proclama, después de saberse embarazada, que el Señor se fija en ella, pone en ella su mirada para quitar la afrenta, el oprobio, la vergüenza que tenía entre la gente de su pueblo (1,25). Isabel cree en una divinidad que es capaz de fijarse, de poner sus ojos, que le preocupa la situación de una mujer, pobre, vieja, que ya no tenía esperanza de tener descendencia. La llegada de su hijo supuso una nueva primavera para su vida. Su existencia recobró nuevo sentido. Por eso los vecinos y sus parientes oyeron, dice el texto, que "El Señor había engrandecido su misericordia con ella y se regocijaban con ella" (1,58). Es por tanto una divinidad con capacidad de sentir con la situación de la mujer excluida.

María, la madre de Jesús, es una mujer servidora, que asume un ministerio de servicio; se va a la región montañosa de Judea, donde su prima Isabel, para asistirla durante los últimos tres meses de gestación (1,56).

María, llena de alegría, proclama su fe en la divinidad que inspira su vida. Tal como lo había experimentado anteriormente Isabel, María siente que hay una divinidad que pone sus ojos sobre las personas que se involucran en su proyecto de servicio y solidaridad. Por esto María proclama que éste puso sus ojos sobre la pequeñez de su servidora (1,48). Por esto, María puede sentirse felicitada por todas las generaciones.

La divinidad tiene sentimientos humanos de misericordia para quienes le "temen"; es decir, para quienes le aman y se identifican con su proyecto de vida en abundancia para todas las personas y en especial para las y los débiles, empobrecidos/as y excluidos/as.

La misericordia divina es un elemento fundamental para comprender las motivaciones del servicio que realiza la divinidad cristiana, comprometida con la calidad de vida de todas las personas excluidas y marginadas.

La divinidad tiene un ministerio político; no sólo se fija en las necesidades personales, como en el caso de María e Isabel, sino que tiene en cuenta la violencia estructural que ejercen las y los poderosos sobre las y los humildes. Por eso esa divinidad está comprometida con la causa de los/as débiles. Él es poderoso. Pero no utiliza su poder como las demás divinidades identificadas con el poder imperial del faraón de Egipto y de los demás reyes del Medio Oriente que siempre orientan sus políticas para favorecer los intereses de su familia y de sus allegados y allegadas (quienes son de su partido, de su grupo, de una religión al servicio de la opresión). Más bien utiliza "el poder de su brazo" para enfrentar a los poderosos y defender la causa de las personas humilladas, empobrecidas y excluidas por éstos. La divinidad es capaz de desbaratar los planes de los soberbios (el griego original dice que la divinidad "dispersa a las y los arrogantes en sus pensamientos y su corazón") cuando éstos traman la opresión y la muerte a destiempo de las y los débiles y de sus profetas y defensores.

La divinidad cristiana, tal como es presentada en Lucas (1,51-53) tiene tanto poder que es capaz de destronar a los poderosos y en su lugar colocar a las y los pequeños y débiles

(1,52). Y por si no estuviera claro quiénes son estos pequeños y pequeñas, se dice a continuación que la divinidad colmó de bienes a las y los hambrientos y despidió vacíos a los ricos (1,53).

Es una divinidad que adopta como hijo a un pueblo llamado Israel, a quien socorre porque tiene memoria de su actuar misericordioso en la historia de ese pueblo. Es una divinidad que habla con los "padres de familia" de Israel, representados por Abrahán y mantiene su misericordia de generación en generación (1,54-55).

Zacarías, el padre de Juan el Bautista, al contemplar la maravilla de poder tener un hijo en su vejez define las características del Dios de Israel (1,68ss). De nuevo, habla del Dios que visita, que interviene en su pueblo, liberándolo, rescatándolo, dando vida (es un Dios *go'el*), y hace suscitar un poderoso Salvador en la casa de David.[2] Es una divinidad que salva y libera de los enemigos, que tiene compasión de su pueblo, tal como lo hizo con los/as antepasados, de acuerdo a la alianza (1,72) de vida, de bienestar y de amor que hizo con ellos y ellas.

La divinidad requiere que las y los creyentes se involucren en su Proyecto de vida abundante, de salvación y liberación. Por eso pide servir a su proyecto con "santidad y justicia" (1,75).

La divinidad nos trae la luz de un sol que ilumina a quienes viven en las tinieblas y que guía los pasos del pueblo por el camino de la paz, es decir de la vida plena.

2. Personajes del NT que anteceden a Jesús y que ejercen un ministerio

María de Nazareth e Isabel realizan el significativo servicio de gestar en su vientre a dos profetas comprometidos con el proyecto salvador y liberador de Dios. Dan a la luz a Juan el Bautista y a Jesús de Nazaret, cumplen un ministerio fundamental para la historia de la salvación.

Ambas mujeres embarazadas, María e Isabel, se hacen compañía durante, al menos tres meses, hasta que ocurrió el nacimiento de Juan el Bautista. María deja su casa de Nazaret, aun estando en estado de gestación y se va a servir y a acompañar a Isabel que estaba en un estado de gestación que requería un mayor cuidado, si tenemos en cuenta su avanzada edad (1,56).

Juan el Bautista realizará un ministerio guiado por el Espíritu (1,15) y tendrá un ministerio de reconciliación popular, de hecho "hará que muchos de la nación de Israel se vuelvan al Señor su Dios" (1,16). Como profeta, al estilo de Elías, Juan tendrá la misión de ayudar a recomponer las relaciones intrafamiliares, reconciliando a los padres/madres con los hijos e hijas (1,17).

Zacarías, habla de su hijo como profeta que prepara el camino del Señor y anuncia el proyecto de salvación, que incluye el perdón y la liberación de los pecados (1,77). Más adelante, Lucas define el ministerio de Juan como un predicador que recorre los lugares junto al río Jordán, invitando a la conversión para el perdón de los pecados (3,3).

En su predicación Juan intenta sacudir las conciencias dormidas, presentando la conexión que debe existir entre vida religiosa y compromiso ciudadano y socio-político. Por eso, no tiene reparos en llamar a su gente "raza de víboras" (3,7), que quieren dormirse en los laureles, creyendo que son hijos e hijas de Abraham y que por eso ya están salvados y salvadas. Pues de lo que se trata es de dar frutos de amor y justicia (3,9). Y esos frutos se muestran en la capacidad de compartir la comida, el vestido con quien no los tiene (3,11), en no abusar de la gente ni tratarlos con violencia en el caso de los cobradores de impuestos y de los soldados, puestos por el imperio romano para imponer sus reglas de juego (3,13-14).

Juan Bautista, como profeta, no tiene miedo en denunciar las injusticias cometidas por los poderosos de su pueblo. Por eso enfrenta, de forma decidida, a Herodes Antipas, denun-

---

[2] Esta expresión refleja lo que yo llamo la "teología monárquico-sacerdotal", que postula que la salvación de Dios está relacionada con la casa real de David y de sus descendientes.

ciando todo lo malo que había hecho (3,19); entre estas acciones malvadas estaba la de tener entre sus concubinas a la mujer de su hermano Filipo. Esta denuncia le costó la vida al Bautista.

3. Jesús realiza un ministerio de servicio desde y con las y los empobrecidos y excluidos

En el texto en el que se habla del anuncio del nacimiento de Jesús, podemos descubrir un residuo de la teología monárquico-sacerdotal que produjo muchos textos del AT, que consideran a la divinidad judía como el principal rey de Israel. Se dice que Jesús, "será un gran hombre, al que llamarán Hijo del Dios altísimo, y Dios, el Señor, lo hará Rey, como su antepasado David, para que reine por siempre sobre el pueblo de Jacob. Su reinado no tendrá fin" (1,32-33).

La tradición que llegó a Lucas, provino, probablemente, de aquellos círculos judíos que creyeron que Jesús era el príncipe real, quien les iba a liberar del dominio de los romanos y que restauraría la monarquía davídica que se había interrumpido desde principios del siglo VI a.C. En esa tradición, tal como ocurría en otros pueblos del Medio Oriente, el Rey era considerado como hijo del Dios principal. En Israel, hijo del Dios Yahveh.

En el momento en el que el infante Jesús es presentado en el templo Simeón habla del ministerio que asumirá en el futuro el niño; es decir, habla de su misión. Con su mirada clarividente habla del niño como una señal de contradicción, ante el cual las personas quedan al descubierto, al desnudo, sin caretas. Su misión tiene que asumir la conflictividad y el dolor. Hasta la familia de Jesús, y en concreto su madre, tendrá que enfrentar una realidad dolorosa; por eso se afirma: "esto va a ser para ti como una espada que atraviese tu propia alma" (2,35).

A los 12 años Jesús acompaña a su madre y a su padre al templo de Jerusalén. Suponemos que haya realizado la ceremonia judía del *bar mitzvah*, que era celebrada a esta edad y en la que el padre de familia le entregaba, de forma simbólica, el rollo de la Torá, al niño o a la niña, diciéndole que hasta ese momento le había enseñado a guardar la ley de Dios y que a partir de entonces, él o ella, se convertía en responsable de guardarla y practicarla por sí mismo o por sí misma. De esta manera, Jesús aprendió tan bien la lección, que al regresar su familia a Jerusalén decidió quedarse en el templo de Jerusalén dialogando con los maestros de la ley. Cuando es interrogado por su madre y padre sobre su conducta, simplemente expresa su conciencia de estar realizando su ministerio: "¿por qué me buscaban, no saben que tengo que ocuparme de los asuntos de mi Padre"? (2,49).

3.1 El diablo tiene también su ministerio

Lucas reproduce el texto de la fuente Q que habla de las tentaciones realizadas por el diablo a Jesús (4,1-13). El diablo realiza una tarea con la que intenta persuadir y seducir a Jesús. Mientras el Espíritu de Dios lo lleva al desierto para prepararse a la misión que se le había encomendado, el diablo aprovecha la ocasión para hacer su trabajo e intentar disuadirlo para que no asuma su ministerio, su servicio.

La primera tentación está dirigida a una persona hambrienta (4,2). Esta está dirigida a convertir en pan, las piedras. De otras maneras, a comer sin trabajar, resolviendo las necesidades básicas de forma mágica. Jesús rechaza la tentación usando un texto de Dt 8,2-4.

En la segunda tentación el diablo oferta poder y riquezas, a cambio de adorar al diablo, de quienes son - según señala el texto - las riquezas. Por esto, él la da a quien quiere; a quienes se involucran en su proyecto. Jesús, de nuevo, rechaza la tentación, utilizando otro texto de la escritura (Dt 6,13).

La tercera tentación buscaba probar a Dios, al pretender obligarlo a enviar a sus ángeles a proteger a Jesús, cuando éste se tirara hacia abajo, desde la parte más alta del templo.

Jesús rechaza, por tercera vez, la tentación, aludiendo, de nuevo, a otro texto de la Escritura.

El texto señala, al final, que el diablo no se dio por vencido, sino que se alejó hasta encontrar otro momento oportuno (*kairós*) para continuar realizando "su ministerio" de seducir a Jesús y convertirlo en su discípulo y seguidor de su proyecto.

3.2 Jesús realiza un ministerio de servicio en la vida pública

El texto de Lc 4,14-30 ha sido considerado por las y los estudiosos de la Biblia como un escrito propio lucano, que se considera un texto básico para entender la obra lucana en su conjunto. En él Jesús expresa su convicción de ser guiado por el Espíritu para dar buena nueva a las y los pobres, para dar la vista a los ciegos, poner en libertad a la gente oprimida y anunciar el año de la gracia del Señor (Lc 4,18-19). Está consciente de asumir un ministerio de servicio y de solidaridad que beneficia a quienes están en condiciones más desfavorables en la sociedad.

Debemos destacar que Jesús considera su ministerio como un servicio integral a las personas empobrecidas, excluidas, oprimidas. No se trata de un discurso que se queda en el ámbito meramente religioso, sino que incide en toda la vida de las personas.

En el contexto de la sinagoga de Nazaret Jesús declara, después de haber leído el texto de Is 61,1-3, que en su persona se cumple lo que anunciaba el profeta Isaías (4,21). Esto provoca reacciones encontradas en la gente. No obstante, prevalece el de la incredulidad de que el muchacho del pueblo pudiera aplicarse tal profecía. Jesús se da cuenta de la situación y recuerda a la gente que algo parecido pasó con dos antiguos profetas, Elías y Eliseo, quienes también tuvieron problemas para ser acogidos en su tierra. Al final quieren linchar a Jesús. No obstante, el evangelista señala que Jesús siguió su camino, como señalando que todavía no había llegado el momento en el que el profeta Jesús fuese asesinado de forma violenta, como ocurriría más adelante.

Esta conciencia sobre la misión de Jesús viene expresada, también, en la respuesta que da Jesús a las personas enviadas por Juan el Bautista para cuestionarlo sobre su identidad (7,20). El texto señala que en esos momentos Jesús realizaba algunas acciones propias de su servicio de y su ministerio solidario con las y los necesitados. Entonces Juan señala (7,22): "vayan y díganle a Juan lo que han visto y oído. Cuéntenle que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de sus enfermedad; los sordos oyen, los muertos vuelven a la vida y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia."

Debemos destacar la conciencia que tenía Jesús de que su predicación y su praxis iban a provocar conflictos que tenían que ser asumidos. Su propuesta de vida alternativa, presentada como "Reinado de Dios", tenía que provocar la reacción de los reyes de este mundo y de quienes no pueden sostener su estilo de vida, sino sobre la base de la injusticia y la explotación de los hermanos y hermanas más débiles y excluidos.

Jesús enfrenta no sólo a las personas responsables de la opresión y la exclusión, sino que se enfrenta con los mismos espíritus malignos o demonios que mantienen oprimidas a las personas. Es por eso que estando en la sinagoga de Cafarnaún (4,31-37) un espíritu maligno pregunta a Jesús las razones por las que se mete con ellos. Y reconocen que Jesús puede destruirlos, ya que, según señala el espíritu maligno, es el "Santo de Dios" (4,34). Y la gente reconoce que Jesús hablaba (4,32) y enseñaba con autoridad (4,36).

En 7,11-17 Lucas nos narra un hecho ocurrido en un pueblecito llamado Naín, en donde Jesús revivió a un muchacho, hijo único de madre viuda, en el momento preciso en que lo llevaban a enterrar. Jesús pone su mirada en la madre del muchacho, siente compasión por ella y lo primero que sale de sus labios es una palabra de aliento: "no llores" (7,13). Luego Jesús se dirige al muerto, invitándole a levantarse; el muerto recupera el habla y Jesús se lo entrega a su madre. Y la gente asombrada exclama: "un gran profeta ha aparecido entre nosotros/as... Dios ha venido a visitar a su pueblo" (7,16).

3.3 Jesús asume un ministerio que sale en defensa de la mujer excluida

En el evangelio lucano encontramos varios textos en los que Jesús realiza acciones solidarias en favor de mujeres despreciadas, enfermas y excluidas de la sociedad por diferentes motivos. En 7,36-50, se narra el hecho sucedido mientras Jesús se encontraba en la casa de un fariseo que le invitó a comer. La mujer entra, y como un gesto de cortesía y de arrepentimiento comienza a ungir los pies de Jesús con perfume. Y aunque el fariseo critica, en sus adentros, la acción, Jesús, con una comparación traída de la vida, intenta hacer entender al maestro de la ley, cuál es la mejor forma de reaccionar ante la presencia de la mujer que reconoce su pecado. El Maestro galileo defiende a la mujer, le perdona los pecados, reconoce su fe y le manda a ir en paz a su casa (7,50).

Probablemente, para la sociedad, la mujer de este relato seguirá siendo la mujer prostituta, excluída. Para Jesús es una persona que, por su fe, se puso en el camino del cambio, de la liberación. Para la mujer arrepentida de su estilo de vida, éste ha sido un día de liberación y de salvación. Por eso se puede ir reconciliada y en paz a su casa. El fariseo, cegado por el impulso de seguir unas normas que no tienen en cuenta las necesidades concretas de las personas, sin embargo, sólo se queda en la crítica y no llega a alcanzar la felicidad y la paz que Jesús propone.

Las mujeres, en el evangelio lucano, no sólo son servidas por Jesús, sino que ellas mismas comparten el ministerio del Maestro (8,1-3). Algunas que han recibido los beneficios de su ministerio liberador, se convierten en soporte de la misión evangelizadora, pues "le servían con sus bienes" (8,3).

En 13,10-17 se nos narra la curación en día sábado de una mujer que durante 18 años estuvo poseída por un espíritu que la mantenía enferma y tan encorvada que no podía alzarse y ni siquiera mirar a las personas de frente. Mientras el Maestro está enseñando en la sinagoga, fija su mirada en una mujer que por su talante físico le llamó a la atención. Jesús la llama y si que medien palabras previas le dice: "mujer, quedas libre de tu mal" (13,12). La toca y enseguida la mujer se endereza. Recupera su palabra y su dignidad y se pone a dar alabanzas al Dios de Jesús que se ha acordado de ella y la ha liberado, trasgrediendo las rígidas leyes de la celebración del sábado, en el judaísmo post-exílico.

Jesús, una vez más, tiene que enfrentar la reacción de los observantes de la ley, representados por el presidente de la sinagoga, que consideran que es más importante observar la ley del sábado que curar a una persona que estaba "atada por Satanás desde hacía 18 años". No obstante, la reacción de la gente confirma la acción favorable de Jesús a favor de la mujer encorvada: "toda la gente estaba feliz por tantas maravillas que él hacía" (13,17).

En una ocasión en que Jesús estaba en el templo, se da cuenta de que a la hora de la ofrenda se hace evidente, una vez más, las diferencias que existen entre las clases enriquecidas y las más excluidas. La ofrenda de los ricos es bien vista. De hecho, según la mentalidad de entonces, ellos son los bendecidos por Dios, por esto pueden dar dinero abundante. La viuda, en cambio, desprotegida por ser mujer y por ser viuda, sólo echa lo que necesita para vivir. Y contrario a lo que se creía, Jesús declara que ella realmente aportó más que los demás, porque compartió *todo* lo que necesitaba para vivir, probablemente los recursos que necesitaba para comer ese día (21,1-4).

3.4 Un ministerio al servicio de la gente considerada como pecadora

El evangelio lucano, en 15,1-3, nos habla de la cercanía de Jesús hacia la gente de mala fama que se le acercaban para oírlo. Mientras tanto era criticado porque recibía a los pecadores y comía con ellos y ellas; es decir porque se juntaba con quienes se consideraban más necesitados y necesitadas de la misión salvadora y liberadora de Jesús.

Jesús defiende su ministerio de cercanía a la gente considerada pecadora por la "buena sociedad", porque "hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos y que no necesitan convertirse" (15,710).

Jesús defiende la importancia del servicio de buscar cada oveja perdida, aunque la mayoría (las noventa y nueve) permanezcan en el redil (15,4-6).

3.5 El ministerio de la conscientización social sobre el peligro de las riquezas no compartidas

Es el evangelio lucano, y el Jesús lucano, el que más insiste sobre el peligro que representa para la vida cristiana el deseo de acumular bienes, de acapararlos, despojando a las y los más pobres de los mismos. Por eso Jesús señala: "cuídense ustedes de toda avaricia; porque la vida no depende del poseer muchas cosas" (12,15). Y pone la parábola de aquel rico que tuvo una gran cosecha y pensó que podía dedicarse a vivir de sus bienes durante muchos años: comiendo, bebiendo, descansando, y gozando de la vida... Pero ese mismo día Dios le anunció que perdería la vida y que todo su esfuerzo sería en vano. ¿De qué le servirían los bienes acumulados? (12,21).

Jesús advierte a sus discípulos y discípulas de no imitar a los fariseos, que son amantes del dinero, y les hace una invitación muy explícita: "les aconsejo que usen las falsas riquezas de este mundo para ganarse amigos, para que cuando las riquezas se acaben, haya quien los reciba a ustedes en las viviendas eternas" (16,9).

En la parábola de Lázaro y el rico, expuesta por Jesús (Lc 16,19-31), se critica al rico por su estilo de vida de lujo y de derroche, mientras que no se apiada de la situación del pobre Lázaro, hambriento y enfermo que había sido tirado en la puerta principal de la casa del rico, esperando que tal vez se compadeciera de él y le diera al menos algo de comer.

Al cerrar el telón de la vida terrenal la situación de los dos personajes cambia diametralmente. El que no tenía puesto en la mesa del rico, ahora ocupa el puesto de honor en la mesa junto a Abraham. Y aunque el rico quisiera participar, ahora ya no puede, porque hay un abismo que le impide pasar al otro lado en donde están Abraham y Lázaro.

En definitiva, la parábola es una invitación urgente a judíos y cristianos enriquecidos para que se conviertan a tiempo y atiendan a las necesidades de las y los empobrecidos, antes de que pierdan la oportunidad de vivir la solidaridad con las y los empobrecidos y débiles.

En Lc 19,1-11 nos encontramos con la narración del encuentro entre Jesús y Zaqueo. No sabemos lo que hablaron Jesús y Zaqueo durante su conversación en la estadía en su casa. Lo que sí sabemos son las consecuencias de esta visita: "voy a dar a los pobres la mitad de todo lo que tengo; y si le he robado algo a alguien, le devolveré cuatro veces más" (19,8). Zaqueo, por ser jefe de los cobradores de impuestos, había tenido la oportunidad de enriquecerse porque seguramente había cobrado en impuestos más de lo estipulado por el imperio romano. Así que, como señalan algunos y algunas comentaristas, Zaqueo iba a necesitar tomar dinero prestado para poder cumplir con su promesa de dar la mitad de sus bienes a las y los pobres y devolver cuadruplicado lo que había robado.

Tómese en cuenta que Zaqueo no simplemente dice que va a dar una limosna a los pobres, como suele suceder con aquellas personas o instituciones enriquecidas a costa del sudor de las y los excluidos y que después le dan una limosna para querer disimular el robo, la concentración de los recursos y la expropiación de los bienes de los más débiles. Zaqueo sabe que la mayor parte de sus bienes son el fruto del robo y la extorsión. Es por eso que Jesús expresa que con la decisión de Zaqueo ha llegado la salvación a su casa (19,9) y también a todas aquellas personas que fueron despojadas y extorsionadas por él y a las y los pobres que recibirán parte de sus bienes.

El ministerio de solidaridad de Jesús llega hasta el extremo que él considera su muerte como expresión de entrega. Por eso en la oración que hace sobre el pan, en la cena de despedida, dice: "esto es mi cuerpo, entregado a muerte a favor de ustedes..." (22,19). Luego, en la oración que hace sobre la copa, señala: "esta copa es la alianza nueva sellada con mi sangre, la cual es derramada a favor de ustedes" (22,20).

En las apariciones del Jesús resucitado (24,13ss) éste se sigue mostrando como alguien que realiza un ministerio al servicio de su comunidad. A los discípulos de Emaús, que vienen desanimados por el camino, el resucitado les acompaña, les anima y les ayuda a entender las Escrituras (24,25-27).

El servicio de ponerse en el camino de una persona; el darse tiempo para escuchar las causas por las que se ha perdido la esperanza, el saber discernir sobre las mejores estrategias para el acompañamiento de una persona o de una comunidad que ha perdido la esperanza... es una tarea que requiere capacidad de discernimiento para ofrecer el servicio adecuado que requiere la comunidad.

Sus palabras eran tales que fueron capaces de estimular el corazón de los peregrinos de Emaús (24,32). El resucitado vuelve a compartir la mesa. No es un extraño; es alguien tan familiar como para compartir la mesa en donde se renuevan las fuerzas para retomar el ánimo, para volver a la comunidad y continuar anunciando el mensaje, para seguir proponiendo los valores y el estilo de vida de Jesús de Nazaret, crucificado por los sectores del poder económico-político y religioso y resucitado por la fuerza del Dios de la vida.

4. El ministerio de los discípulos y las discípulas de Jesús

En la literatura lucana encontramos abundantes textos que nos hablan de ministerios, de servicio y de solidaridad, destacando la propuesta del Jesús lucano de una priorización de ese servicio a la gente más necesitada, empobrecida y excluida de la sociedad, por diversos motivos.

El evangelio lucano nos narra que después de una pesca considerada como milagrosa realizada por los discípulos en el lago de Galilea, Jesús les anuncia que en adelante, quienes hasta entonces habían sido simples pescadores, considerados socialmente como gente impura, despreciable, serán en el futuro "pescadores de seres humanos" (5,10). Se trata de un cambio significativo en el trabajo. Si antes la tarea era fundamentalmente luchar diariamente por conseguir el sustento propio y de la familia, ahora se trata de buscar el Reino de Dios y su justicia, con la conciencia de que todo lo demás vendría como consecuencia....(12,31).

Las mujeres, en el evangelio lucano comparten el ministerio evangelizador de Jesús (8,1-3). Estas se convierten en soporte de la misión evangelizadora, pues "le servían con sus bienes" (8,3).

Quienes ejercen el ministerio tienen el desafío de romper con la imagen tradicional de la familia patriarcal judía. Desde ahora la verdadera familia del discípulo o de la discípula serán aquellas y aquellos que compartan la misión de construcción del Reino de Dios y se involucran el mismo. Por eso hasta la madre de Jesús y sus familiares más cercanos tienen que convertirse en discípulos o discípulas que escuchen la Palabra y la hagan práctica cotidiana en sus vidas (8,21).

El evangelio lucano nos habla de dos envíos misioneros que Jesús hace. Primero se envía a los Doce (9,1ss) y luego, ampliando el equipo misionero, a otros/as 72 discípulos y discípulas. En ambos envíos se hace alusión en primer lugar a la misión a realizar: se trata de anunciar el Reino de Dios, que va acompañado del poder para curar las enfermedades y expulsar los malos espíritus que esclavizan a las personas (9,1-2.6; 10,9.11); y se les envía porque hay una urgencia, pues la "cosecha es abundante, pero los obreros y obreras son pocos y pocas" (10,2). La misión se tiene que realizar en medio de situaciones difíciles y complejas; por eso son enviados y enviadas como "corderos en medio de lobos" (10,3).

Los misioneros y misioneras deben tener un estilo de vida simple, tal como corresponde a la misión realizada en medio de gente excluida por diversos motivos, y empobrecida. En el envío de los Doce, se les dice: "no lleven nada para el camino: ni bolsa colgada del bastón, ni pan, ni plata, ni siquiera un vestido de repuesto" (9,3). A los 72 se les hacen unas exigencias parecidas: "no lleven monedero, ni bolso, ni sandalias, ni se detengan a visitar a gente conocida" (10,4).

En el ministerio puede haber dificultades. De hecho ya Jesús había prevenido a sus enviadas y enviados, advirtiéndoles sobre los posibles obstáculos que encontrarían en el camino (10,3). Una de esas dificultades puede ser la falta de acogida del mensaje anunciado y de los mismos enviados de Jesús. Ante esta situación no hay que desanimarse ni echarse atrás; es preciso continuar, sin dejar de hacer saber que, a pesar del rechazo que pueda presentar un determinado grupo, el proyecto del Reino se sigue anunciando y se siguen realizando las acciones de solidaridad (curaciones, liberación de espíritus malignos...) que confirman que el proyecto del Reino de Dios se sigue desarrollando, a pesar de las dificultades encontradas. El sacudirse el polvo de las sandalias en el pueblo que no quiere aceptar el mensaje, es un signo simbólico de que el rechazo no va a impedir que se siga avanzando y se continúe el anuncio del mensaje de vida de calidad a otros pueblos.

En el ministerio puede darse el hecho de que los enviados y enviadas no entiendan del todo cuál es el servicio que deben realizar. Es en ese momento cuando es necesario un liderazgo comunitario identificado con el Proyecto del Reino, que sea capaz de recordar las exigencias del compromiso ministerial asumido. En la ocasión en que la gente que seguía a Jesús estaba hambrienta, hay una propuesta de los discípulos para que se despida la gente (9,12). Pero Jesús no está de acuerdo con esa propuesta e invita a los discípulos a dar de comer a la gente (9,13). Y los que querían desentenderse de la gente, luego se convierten en sus servidores de la mesa del pueblo, cuando el pan es multiplicado, da para todos y todas, y hasta sobra (9,15b).

En el texto de las bienaventuranzas, según la versión lucana, Jesús se dirige a discípulos y discípulas, empobrecidos y empobrecidas, que han asumido su ministerio en el proyecto del Reino. En ocasiones no podrán ni siquiera satisfacer las necesidades básicas; podrán sufrir hambre; en ocasiones las dificultades les llevarán a expresar su malestar e impotencia llorando; recibirán el odio de la gente, la expulsión, los insultos; e incluso llegarán a considerarles como unos delincuentes, tal como hicieron con los antiguos profetas, "a causa del Hijo del Hombre" (6,22).

En la realización del ministerio encomendado es necesario hacer un esfuerzo para no buscar beneficios ni prestigios personales, ni poder que no esté al servicio de la misión. Es por eso que es necesario hacerse pequeño, como un niño o una niña, marcado por la sencillez y el deseo de servicio.

Los discípulos y discípulas que quieran seguir al Jesús de Nazaret tendrán que tener en cuenta que el ministerio tiene sus exigencias; en ocasiones tendrán que compartir la dureza de la misión y, como sucedió con Jesús, no tener donde "reclinar la cabeza" (9,58); en otras ocasiones tendrán que liberarse de las ataduras que impone la propia familia que impiden realizar el ministerio con toda la entrega que éste demanda, y habrá que "dejar que las y los muertos entierren a su muertos y a sus muertas" (9,60). En otras situaciones será necesario tomar decisiones radicales que supongan dar un giro en la vida, porque, según las palabras del Maestro, "Quien pone la mano en el arado y mira hacia atrás, no sirve para el Reino de Dios" (9,62).

Los discípulos y discípulas de Jesús tendrán que diferenciarse de la práctica del grupo de los fariseos, y de los sacerdotes y otros ministros ligados a las prácticas del Templo, pues existe la tentación de que las y los discípulos de Jesús pierdan su identidad y se conviertan en seguidores y seguidoras de la religión del templo. Por ello tienen que están atentos y atentas a:

- Vivir en transparencia, entre lo de dentro y lo de fuera, entre lo interior y lo exterior (cf. 11,39-40).
- No imitar a quienes son seguidores y seguidoras de la religión del Templo, que promueve las prácticas cultuales, pero descuidan la práctica del amor y la justicia (11,42).
- No buscar los primeros puestos, ni buscar la propia fama (11,43) en la realización del ministerio.

- No imponer cargas pesadas a la gente que las y los líderes no asumen (11,46).
- Pretender disimular y esconder la práctica de persecución y asesinato de las y los profetas (11,47-48).
- No adueñarse de las "llaves del saber", sino compartir el saber como posibilidad de crecimiento y de empoderamiento comunitario (11,52).

Una de las actitudes fundamentales de quien ejerce un ministerio debe ser la práctica de los valores de la compasión, el amor y la solidaridad. Por eso, en la parábola del Buen Samaritano (10,25-37), mientras que los ministros del templo, el sacerdote y el levita, se limitaron a ver, tomar el otro lado de la carretera y seguir su camino (10,31-32), es el considerado despreciado y descendiente de inmigrantes e impuro, el samaritano, quien es capaz de realizar todo un proceso que lo lleva a asumir la práctica solidaria con el herido que está en el borde del camino que va de Jerusalén a Jericó: ver al herido, acercársele, curar sus heridas y vendarlas, montarlo sobre su propio animal, llevarlo a una posada, encargarse de cuidarlo hasta su restablecimiento (10,34-35). Es por eso que Jesús dice al Maestro de la ley: "vete y haz tú lo mismo" (10,37).

Uno de los elementos que más es destacado en el evangelio lucano es la prevención de que quienes ejercen un ministerio de servicio en la comunidad se dejen llevar por el ansia de acumular riquezas, imitando la conducta de quienes buscan los bienes y recursos sin importar los medios utilizados para ello. La propuesta es despojarse de lo que se tiene y compartirlo con los más necesitados y excluidos, a quienes pertenece lo que algunos y algunas acumulan usando todos los medios para cometer tal injusticia.

Al compartir la vida y la mesa, Jesús propone que sus discípulos y discípulas se conviertan en servidores y servidoras de la mesa de las y los pobres e impedidos sociales. Dicha acción no quedará sin recompensa en la resurrección de las personas justas (14,14).

Quienes pertenecen a las clases enriquecidas también están invitados e invitadas a convertirse en servidores y servidoras del Proyecto del Reino y servidores y servidoras de las personas excluidas y empobrecidas. Por eso en la parábola de Lázaro y el rico insensible ante el dolor del hermano enfermo y empobrecido, se presenta el cambio drástico de la suerte de ambos personajes cuando están en el lugar de los muertos (16,23-26). Y la parábola parece hacer una invitación urgente a la gente enriquecida de las comunidades, a las que se escribe el evangelio lucano, para que no imiten la conducta del rico insensible y sepan compartir sus riquezas con las y los excluidos.

Lucas reproduce el texto que habla de aquel hombre importante y rico que preguntó a Jesús qué tenía que hacer para conseguir la vida eterna, y se mostraba como un cumplidor de los mandamientos de la ley (18,18). Sin embargo, ante la propuesta de Jesús de que se despojara de sus bienes, los pusiera al servicio de los pobres, y siguiera a Jesús en el Proyecto del Reino, donde las y los empobrecidos tienen un puesto de honor, entonces se echa para atrás. Y entonces Jesús comenta la dificultad que tienen las y los ricos para convertirse en discípulos y discípulas del proyecto del Reino.

Zaqueo el publicano, enriquecido a costa de los impuestos pagados por la gente más pobre del imperio, se convierte en el modelo del servidor de las y los empobrecidos, al declarar que le dará la mitad de sus bienes a las y los pobres y que si a alguno ha extorsionado, le devolverá cuatro veces más (19,8).

En el proceso de realización del ministerio es importante discernir, cuáles son los dones que la divinidad ha puesto en nuestra vida, como el "dinero" que sabemos manejar y del cual tendremos que dar cuenta (19,11-27). Lo importante es saber ponerlo a producir para sustentar el Proyecto del Reino. No valen las excusas de quienes por miedo sólo están en posibilidad de devolver lo mismo que le ha sido entregado. Y es que la realización del servicio ministerial exige capacidad de riesgo y creatividad para buscar los medios necesarios para que la gente pueda tener calidad de vida.

5. El ministerio y la diakonía en los Hechos de los Apóstoles

5.1 El ministerio lucano

El autor de la obra lucana ya había hablado sobre su servicio como escritor cristiano de los primeros tiempos del cristianismo (1,1-4). Señaló en la introducción a su primera obra que investigó cuidadosamente lo que sucedió en los inicios del cristianismo. Y recogió los datos a partir del testimonio de quienes fueron testigos oculares de lo sucedido. Todo este trabajo está en función del servicio de la Palabra y del fortalecimiento de la fe de las comunidades, representados por Teófilo (el amado de Dios). (1,3-4). Al comenzar el texto de Hechos, Lucas recuerda su ministerio realizado al escribir su primer libro, como elemento que parecería explicar el motivo por el cual continúa escribiendo (Hch 1,1).

5.2 Misterio de Pedro y compañeros

El ministerio de la comunidad primitiva estuvo guiado por el Espíritu Santo. Por eso desde el inicio del libro de los Hechos, Lucas señala: "en una ocasión en que estaba reunido con ellos les dijo que no se alejaran de Jerusalén y que esperaran lo que el Padre había prometido" (Hch 1,4).

Después de la venida del Espíritu Santo, el autor de Hechos pone a Pedro, como uno de los líderes del grupo, asumiendo el ministerio de proclamación de la Palabra y señalando que se están cumpliendo las palabras del profeta Joel, según las cuales el Espíritu sería derramado sobre cualquier persona, tanto jóvenes, como adultas, quienes se convertirán en profetas (Hch 2,17). En la palabra que proclama Pedro hay una exhortación que se parece a la de Juan el Bautista: "Aléjense de esta generación perversa y sálvense".(Hch 2,40).

El ministerio de la Palabra realizado por Pedro y Juan va acompañado, como en la vida de Jesús, de acciones solidarias a favor de la gente necesitada. Por esto cuando suben al templo y encuentran al tullido de nacimiento que llevaban todos los días a la puerta del Templo para que pidiera limosna, Pedro le dice resueltamente: "míranos... No tengo oro ni Plata, pero te doy lo que tengo: En nombre del Mesías Jesús, el Nazareno, camina" (Hch 3,4-6).

La realización del ministerio de Pedro y Juan, hecho en nombre del Jesucristo asesinado por los poderes establecidos, pero resucitado por la fuerza del Dios de la vida, provoca la reacción adversa de quienes fueron los responsables de la muerte del nazareno que continúa viviendo en la palabra y la práctica de sus seguidores y seguidoras. Por eso los jefes del pueblo preguntan con qué poder han realizado el milagro de poner andar al tullido (Hch 4,7). Y Pedro, con valentía profética (*parusía*), no duda en responder con claridad: "este hombre que está aquí sano delante de ustedes ha sido sanado por el Nombre de Jesucristo el Nazareno, a quien ustedes crucificaron, pero a quien Dios ha resucitado de entre los muertos" (Hch 4,10). Y ante la orden de los jefes del pueblo de que dejaran de hablar de lo sucedido en la persona de Jesús, Pedro y Juan responden decididamente: "nosotros no podemos dejar de habla de lo que hemos visto y oído" (4,20).

En la comunidad de Jerusalén había dos tipos de integrantes: los judíos nacidos en la tierra de Palestina y los judíos nacidos en la diáspora, llamados "helenistas". Entre ambos grupos surgió un conflicto, por la falta de atención a las viudas de los helenistas (Hch 6,1-7). El conflicto se resuelve eligiendo a siete hombres con unas características concretas: buena fama, llenos del Espíritu y sabiduría (Hch 6,3), para la atención de la mesa de las viudas. Mientras tanto el grupo de los Doce se dedicaría al ministerio de la Palabra y la animación de la oración. Se comienza el proceso de división de ministerios en función de la comunión y del servicio comunitario (*koinonía* y *diakonía*).

En el grupo de los cristianos helenistas, judíos nacidos en la diáspora y probablemente que habían regresado a vivir en la tierra de Palestina, hay un grupo de personas que no sólo asume un ministerio al interior de la comunidad, sino que también asumen el ministerio de la predicación e interpretación bíblica. Entre estas personas tenemos a Esteban (Hch 6,8-

15.48-60) quien tiene que realizar su ministerio en un contexto conflictivo. En su ministerio se combina la predicación de la Palabra con la realización de prodigios y señales milagrosas (Hch 6,8-11). Esteban entra en conflicto con algunos judíos de la sinagoga llamada de los libertos y otras personas llegadas de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia (Hch 6,9). Su predicación denuncia la actitud de los judíos ante el mensaje que se les anuncia: "ustedes son un pueblo de cabeza dura, y la circuncisión no les abrió el corazón ni los oídos. Ustedes siempre resisten al Espíritu Santo, al igual que sus padres y madres" (Hch 7,51). La reacción de los judíos fue tan violenta que terminan apedreando y matando a Esteban (Hch 7,57-60).

Otro cristiano helenista, Felipe, realiza su ministerio al servicio de la proclamación de la Palabra. El libro de los Hechos nos dice que un ángel del Señor le sugiere salir al encuentro de un funcionario de la reina de Etiopía. Felipe se acerca, parte de su situación concreta, al preguntar al funcionario si entendía el pasaje de Is 53,7 que estaba leyendo. El misionero le explica todo lo relacionado con la vida, muerte y resurrección de Jesús. Al final el funcionario pide ser bautizado. El texto dice que el funcionario, "prosiguió, pues, su camino con el corazón lleno de gozo" (Hch 8,39). Felipe, por su parte, fue enviado por el Espíritu para seguir su proyecto evangelizador en la zona de la costa palestinense (Hch 8,40).

El cap.10 del libro de los Hechos de los Apóstoles nos presenta el ministerio realizado por Pedro en la zona de la Sefela palestina, en la zona de Joppe (la actual Tel Aviv) y en Cesarea Marítima, zona habitada fundamentada por gente no judía.

El Espíritu, por medio de visiones, prepara a dos personajes importantes, Pedro y el oficial romano Cornelio, para que se pueda romper la cerrazón judía que creía que el mensaje de salvación era un bien exclusivo de los judíos, y se abriera el ministerio a las y los que no eran judíos/as.

Como preparación para realizar el ministerio en medio de los gentiles Pedro tiene una visión en la que se les presentan unos animales considerados impuros en la tradición religiosa judía. Se les invita a matar y a comer de dichos animales. Pedro reacciona rechazando dicha propuesta (Hch 10,14). Pero la voz del cielo responde: "lo que Dios ha purificado no lo llames tú impuro" (Hch 10,15). De alguna manera el Espíritu está preparando a Pedro para la misión en medio de los gentiles.

Pedro sabe que según las normas del judaísmo no está permitido a un judío juntarse con ningún extranjero ni entrar en su casa (Hch 10,28). Sin embargo las exigencias del ministerio le han hecho cambiar de mentalidad: "a mí me ha manifestado Dios que no hay que llamar profano a ningún ser humano ni considerarlo impuro.... porque Dios no hace diferencia entre las personas" (Hch 10,28.34).

Mientras Pedro está hablando a quienes se congregaron en la casa de Cornelio bajó el Espíritu Santo sobre quienes escuchaban la Palabra (Hch 10,44). Y los creyentes de origen judío, que habían venido con Pedro, se quedan asombrados de que se les regale el Espíritu también a los no judíos. Y luego son bautizadas las primeras personas que no eran judías (10,47-48).

Cuando Pedro regresa a la comunidad de Jerusalén tiene que explicar los motivos que les llevaron, a él y a sus compañeros, a entrar en contacto con gente pagana, y a entrar en casa del pagano Cornelio, constatar la presencia del Espíritu en los paganos y la realización del Bautismo. Las palabras de Pedro fueron tan convincentes que "cuando oyeron esto se tranquilizaron y alabaron a Dios diciendo: 'también a los que no son judíos les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida'" (Hch 11,18).

5.3 El ministerio de Pablo y sus compañeros y compañeras

Pablo de Tarso, judío de la diáspora, es uno de los principales personajes del grupo de cristianos y cristianas provenientes de la diáspora judía, colectivo significativo al interior del cristianismo primitivo.

El libro de los Hechos nos presenta al Pablo joven realizando el ministerio de guardar la ropa de quienes estaban apedreando a Esteban (Hch 7,58). Luego se nos presenta como alguien que tiene un ministerio al interior del judaísmo de perseguir a las y los cristianos considerados como una secta que estaba traicionando los principios del judaísmo. Saulo, por tanto, es un creyente comprometido con su religión.

En el camino de Damasco Pablo tiene su encuentro con Jesús (Hch 9,3-6) que le invita a ponerse en contacto con la comunidad cristiana de Damasco. Allí es acogido por la comunidad, con la intervención de un discípulo llamado Ananías, quien le explica la misión que se le ha encomendado: "hermano, Saulo, el Señor Jesús, el que se te apareció en el camino por donde venías, me ha enviado para que recobres la vista y quedes lleno del Espíritu Santo" (Hch 8,17). Y el texto nos dice que el Pablo perseguidor, se convierte en predicador de un nuevo evangelio: "Saulo permaneció durante algunos días con los discípulos en Damasco, y en seguida se fue por las sinagogas proclamando a Jesús como el Hijo de Dios" (Hch 9,19b).

En la iglesia de Antioquía, Pablo, junto a su compañero e instructor comunitario Bernabé, recibe la misión evangelizadora en medio de los gentiles (Hch 13,1-3). Realiza el primer viaje misionero junto a Bernabé y luego hace otros tres con diferentes compañeros y compañeras de misión.

En cada uno de los viajes misioneros realizados por Pablo se caracteriza por realizar una misión en medio de situaciones difíciles, con el rechazo de grupos de judíos que lo acusaban de ser un traidor a la causa del judaísmo. Pablo, sin embargo siempre mantuvo clara su opción por la causa del Evangelio (cf. 1Cor 9,16-23), promueve la solidaridad mutua al interior de las comunidades (Rom 15,26; 1Cor 16,1; 2Cor 8,10) y tuvo la valentía y el coraje de enfrentar las dificultades y adversidades que le sobrevinieron como consecuencia de su compromiso con la causa evangélica.

En un discurso de despedida a los ancianos de Éfeso Pablo define el estilo de su misión evangelizadora en las comunidades y las actitudes y valores que le han guiado en su ministerio: "he servido al Señor con toda humildad, entre las lágrimas y las pruebas que me causaron las trampas de los judíos. Saben que nunca me eché atrás cuando algo podía ser útil para ustedes. Les prediqué y enseñé en público y en las casas, exhortando con insistencia tanto a judíos como a griegos a la conversión a Dios y a la fe en Jesús, nuestro Señor." (Hch 19,19-21) Y continúa diciendo Pablo, más adelante: "de nadie he codiciado plata, oro o vestidos. Miren mis manos: con ellas he conseguido lo necesario para mí y para mis compañeros y compañeras, como ustedes bien saben" (Hch 20,33-34). Y finalmente les hace un llamado comunitario a la solidaridad con la gente excluida y necesitada: "con este ejemplo les he enseñado claramente que deben trabajar duro para ayudar a las y los débiles. Recuerden las palabras del Señor Jesús: 'hay mayor felicidad en dar que en recibir'" (Hch 20,35).

6. Aplicación socio-pastoral para la vida de las iglesias

En nuestro artículo hemos ido analizando elementos de la literatura de Lc-Hch relacionados con las tres palabras claves que articulan el hilo conductor de nuestro trabajo. Ahora intentamos resumir, de una forma breve, algunas líneas de acción para la acción socio-pastoral en las iglesias cristianas, sin que hagamos diferencia entre las diferentes congregaciones y denominaciones cristianas.

1. Mantener la fe en una divinidad que se caracteriza por tener los ojos abiertos ante lo que sucede en la vida cotidiana de las y los excluidos, por estar presente en su pueblo y que está al servicio de la gente más excluida, dispuesta a ayudarle a recobrar la esperanza y asumir un ministerio y un compromiso socio-político que busque mejor calidad de vida para las y los excluidos.
2. Seguir asumiendo los pequeños servicios cotidianos a la gente que nos necesita, como lo hizo María de Nazaret.

3. Ser capaces, como Juan el Bautista, de realizar el ministerio de sacudir las conciencias dormidas y domesticadas, y continuar proponiendo el proyecto alternativo del Reino de Dios.
4. Tener claro, como Jesús, cuál es la misión que se debe asumir en función del Proyecto del Reino y quienes son sus destinatarios y destinatarias.
5. Resistir las tentaciones del demonio, encarnado en los grupos del poder económico, político o religioso que nos tientan para que abdiquemos de los valores que guían nuestras vidas y nuestro compromiso y nos convirtamos en sus discípulos y discípulas.
6. Definir el lugar de compromiso socio-pastoral en medio de la gente excluida por motivos de clase, de género, de etnia, de procedencia...
7. Convertirse, como comunidad, en un espacio de denuncia permanente sobre la brecha social que separa a ricos y pobres, y sobre el lujo con que viven los grupos enriquecidos de la sociedad, llamándoles a la continua conversión.
8. Abrir las puertas del Evangelio a todo tipo de personas, sin importar su proveniencia o su cultura, aunque esto suponga asumir los conflictos que se generan al interior de la comunidad de fe.
9. Dejarse guiar por el Espíritu y vivir en continuo proceso de discernimiento para descubrir por dónde van las orientaciones del Espíritu desde los retos que plantea la realidad.
10. Optar por dedicarnos al ministerio de la Palabra inserta en la Vida, y al servicio del acompañamiento comunitario.

A modo de conclusión

Nos hemos detenido a profundizar sobre la relación entre ministerio que se asume, el servicio ligado al ministerio y la vivencia del valor del amor solidario en todo este proceso.

Hemos hecho un recurrido analizando cómo los diferentes personajes han vivido los valores de la disponibilidad, del servicio y de la solidaridad. Hemos comenzado por la divinidad cristiana, luego hemos analizado los personajes que preceden al ministerio de Jesús: Isabel, María, Zacarías, Juan el Bautista... Nos hemos fijado en el ministerio de Jesús y finalmente en el servicio realizado por las y los discípulos de Jesús, haciendo especial mención a Pedro, Juan, Esteban, Felipe, Pablo de Tarso.

Creemos que este discurso no se puede quedar en la academia. Tiene que hacerse vida en la praxis cotidiana de nuestras comunidades de fe y de compromiso ciudadano. Las y los teólogos y biblistas tenemos el ministerio de acompañar a quienes se dedican a hacer teología bíblica y que serán multiplicadores y multiplicadoras en sus respectivas comunidades de fe.

Hemos concluido haciendo alusión a unas diez líneas de acción que creemos podrían ser útiles para ser asumidas como criterios válidos para nuestra praxis de fe y de compromiso con la transformación de unas realidades de injusticia y exclusión que deben ser cambiadas, en el intento por colaborar, desde la opción de fe comprometida, con la construcción de "otro mundo posible".

Franklyn Pimentel-Torres
Apartado 2388
Santo Domingo
República Dominicana
ptfranklyn@yahoo.com.mx

"Mujer, dame de beber"
Ley, templo, culto... se desmoronan frente al proyecto de Jesús en Juan 4[1]

Resumen
La autora de este artículo hace un estudio sociológico del capítulo 4 del evangelio juanino, desde una perspectiva de género, en donde descubre la presencia de dos proyectos contrapuestos: uno patriarcal, centralizador, opresor, y otro portador de vida, de igualdad e inclusión. La hipótesis de la autora es que Jesús es defensor de un proyecto de vida que se refleja en este capítulo beneficiando a una mujer samaritana excluida. Una interpretación liberadora del texto invita a todas las mujeres excluidas a liberarse de la opresión de la sociedad patriarcal y a convertirse en promotoras de un nuevo proyecto de vida.

Abstract
The author of this article makes a sociological study of the chapter 4 of the gospel juanino, from a gender perspective where she discovers the presence of two opposed projects: one patriarchal, centralizing, oppressor, and another payee of life, of equality and inclusion. The author's hypothesis is that Jesus is defender of a project of life that is reflected in this chapter benefitting a excluded woman. A "liberadora" interpretation of the text invites all the women excluded to be liberated of the oppression of the patriarchal society and to become promoters of a new project of life.

Síntesis introductoria

En el capítulo 4° de Juan[2], *aplicando el análisis sociológico, descubro dos proyectos que se contraponen y expresan un conflicto: el nuevo proyecto de la comunidad del "discípulo amado"*[3], *que actúa como crítica y denuncia profética a la vieja estructura, caducada ya con la novedad de Jesús y como propuesta alternativa* la vida en koinonía[4], *en la comunidad de*

---

1 Bibliografia - Raymond E. Brown, *Función de las mujeres en el IV Evangelio*, apéndice II, 1983; Brown, R. *El evangelio según Juan*, Madrid, Cristiandad, 1979; Brown, R. *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1983; Dodd, C. H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978; König, F., *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1964; Konings, Johan, *Evangelho segundo João*, Petrópolis, Vozes, 2000; Xavier León-Dufour, Xavier, *Vocabulario de teología biblica*, Barcelona, Herder, 1993; León-Dufour, Xavier, *Lectura del Evangelio de Juan 1-4*, Salamanc, Sígueme, 1993; Mateos, J. y Barreto, J., *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid, Cristiandad, 1980; Mateos, J. y Barreto, J., *El Evangelio de Juan*, Madrid, Cristiandad, 1959; Mongardi, Carlos, *Lectura misionera de Juan 4,1-54*, mimeografiado, Guadalajara, 1994; *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*/RIBLA, n.17; Schnackenburg, Rudolf, *El Evangelio según San Juan IV - Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona, Herder, 1987; Schnackenburg, Rudolf, *El Evangelio según San Juan - Versión y comentario*, Barcelona, Herder, 1980; varios autores, *Comentario al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme/Verbo Divino; León-Dufour, Xavier, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977.

2 Me apoyo en Carlos Mesters que dice: "No es necesario comer todo el dulce, basta una probadita".

3 La comunidad del discípulo amado o cuarto Evangelio, cuyas características son: no institucionalizada, no apostólica, no patriarcalizante. El discipulado, la presencia de mujeres ocupa un lugar privilegiado. La figura central no es el apóstol sino el discípulo(a). Este Evangelio emerge en el período sub-apostólico, cuando se fortalece una corriente patriarcalizante en la institucionalización de la iglesia. Cf. Pablo Richard, "La tradición del discípulo amado...", en *RIBLA* 17, p.11.

4 Koinonía = comunión, participación. *Koinos*, como adjetivo, puede traducirse por común, partícipe. Como sustantivo = compañero(a), participante, partícipe, asociada(a). Es una relación de deuda y obligación. Supone reciprocidad en las relaciones. Dar participación y tener participación. El hecho de ser partícipe obliga a hacer partícipe (Gl 6,6). Según Pablo (1Cor), la persona entra en comunión con los poderes de aquellos a quienes se ofrecen sacrificios. Lo que

discípulas(os); sustituye la pirámide patriarcal androcéntrica, jerárquica, legalista, estática y excluyente, fundamentada en la ley y olvidada de los profetas, por la vivencia de una comunidad inclusiva, igualitaria, en reciprocidad de género, cimentada en el Espíritu de Jesús, que es novedad, reciprocidad, dinamismo vital, inculturación, acción misionera transformadora.

Reafirmo esta hipótesis con algunos textos del mismo Evangelio, en especial donde las mujeres son tomadas en cuenta por el escritor, como paradigma del discipulado y seguimiento de Jesús o con "mensajes simbólicos"[5].

En la sociedad neo-liberal que vivimos, todo se ha convertido en desechable, renovable, cuestionable... Las viejas estructuras, instituciones y formas de expresión religiosa como ritos, credos, doctrinas... ya no convencen o han perdido el auténtico sentido. Este parece "agotado", escondido o vacío. Varones y mujeres, exigimos vivir cada día los derechos humanos fundamentales con mayor justicia y respeto, y los valores cristianos con autenticidad... Esto no es un sentimiento exclusivo de este momento. En otras etapas de la historia, ya se vivió algo semejante como veremos en Jn 4.[6]

Este capítulo, como una "célula", manifiesta el conflicto general de este Evangelio, en el que se entrelazan y afloran dos proyectos confrontados: el proyecto excluyente y el proyecto de la comunidad del "discípulo amado", integrador, vivido en koinonía.[7]

---

une a todos los cristianos, es finalmente, la "comunión en el Espíritu" (2Cor 13,13). También la koinonía, según Pablo, la comunión supone participación de bienes (Horst Balz Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevi Testamento*, Salamanca 1996).

5 Desclée de Brouwer, *Biblia de Jerusalén*, edición pastoral con guía de lectura. Estos revelan el sentido profundo de lo que Jesús hace. "Son casos particulares de una realidad universal que atañe a los lectores de todos los tiempos" (Johan Konings, *Evangelho segundo João*, Petrópolis, Vozes, 2000, p.39).

6 Para una mejor comprensión de quienes lo deseen, ubico Jn 4 en el contexto de todo el evangelio, sintetizando algunos elementos del análisis que hace J. Konings:

1. Juan tiene uso de símbolos y arquetipos que le da un alcance más universal. Juan no escribe sólo en función de su comunidad. Atañe a todos los lectores en todos los tiempos.
2. Es un evangelio fuertemente comunitario, insistiendo en el servicio mutuo y el amor fraterno.
3. El papel desempeñado por las mujeres es notable. Y esto parece una opción consciente.
4. Jerusalén es el lugar del conflicto. Es "el mundo".
5. Las comunidades juaninas son misioneras y perseguidas.
6. Cuando Juan menciona "los judíos" como opositores, generalmente se trata de los líderes o autoridades de ese grupo, al que ellos mismos pertenecen. Este evangelio puede catalogarse como el "más judío que todos".
7. Este evangelio no es sacerdotal, aunque se le adjudique esa característica. "En ningún lugar se transparenta una actitud de convivencia con el sistema del templo." Juan sustituye los grandes símbolos del sistema religioso de Israel, por la persona de Jesucristo.
8. El cuarto evangelio se basa en términos simbólicos, accesibles a cualquier persona que tenga sensibilidad.
9. El amor fraterno es el testimonio para el mundo, al estilo de Jesús de Nazaret.
10. El "conocer" del 4° Evangelio no es la sabiduría de los escribas ni de la gnosis. Es amar a Cristo y servir al hermano(a), asumiendo las consecuencias.
11. El nuevo templo es Jesús. Es un evangelio contemplativo-místico. En el mundo es donde se vive la vida unida a Jesús, perseguido y excluido por el mundo. El mundo penetra hasta a la comunidad cristiana en forma de desamor, ambición, apostasía, traición. La mística es una cuestión social. Es la no exclusión.
12. Como evangelio "espiritual", según se le ha clasificado, significa que la vida y mensaje de Jesús es interpretado a la luz del Espíritu de Dios, descubriendo sentidos siempre nuevos y actuales. Criterio: el amor fraterno y solidario y la práctica de la justicia.
13. La práctica de Jesús es la práctica de Dios mismo, de Dios en "la carne", en la existencia humana histórica.

7 J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Madrid, Cristiandad, p.229.

PROYECTO EN LA COMUNIDAD DEL DISCÍPULO AMADO:

- **El sujeto es Jesús (Se repite 25 veces): Mesías, Cristo, Salvador, Rabí... y sus seguidoras-es.** Privilegia a la mujer. En este caso **la mujer samaritana.**
- **Objetivo de este proyecto**: Compartir, donar el "agua viva". Integrar la comunidad de adoradores que el Padre quiere. "Si conocieras...tú le habrías pedido a él y él te habría dado agua viva" (10) "Adorarán al Padre en espíritu y en verdad". (23)
- **Destinatarios: Mujeres y varones de cualquier lugar, condición, sexo, cultura, idiosincrasia...** En este caso una mujer, samaritana, impura. "Dame de beber"; "muchos samaritanos creyeron..." (7; 39)
- Samaria: Tierra de "impuros, idólatras". "...me pides de beber a mí que soy una mujer samaritana?" (9) "Yo soy, el que te está hablando". (16)
- **Lugar simbólico teológico:** El pozo con agua. Lugar propio de la mujer. Espacio, culturalmente y por tradición, de "salvación de las mujeres". "Estaba sentado junto al pozo". (6)
- **El fundamento en el que está cimentado este proyecto** es el Espíritu de Jesús: "Fuente de agua que brota para vida eterna". (14) Esta agua genera vida en quien la recibe y hace vivir a otros-as. Se localiza "dentro" de la persona. La fuente es el espíritu de Jesús que habita a los que le reciben. Creer en Jesús hace partícipe de este espíritu. "Créeme, mujer..."(21)
- **El culto en este proyecto es adorar a Dios "en espíritu y en verdad"**. (23) El término adorar se repite 10 veces. Adorar es hacer la voluntad del Padre, como Jesús: fraternidad, servicio, práctica de la justicia.
- **La mística a seguir es profética:** "Vete, llama a tu marido y vuelve acá". (16) "Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho". (29)
- **Destinataria de la revelación: la mujer:** "Créeme, mujer...Yo soy, el que te esta hablando". (26)
- **Mediaciones para la comunión con Dios:** Apertura a la Buena Nueva. Comunión o comunidad. Intercambio de dones. Aceptar la oferta: "Si conocieras el don de Dios...tú le habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva". (10) Conocer como

PROYECTO JUDÍO:

- **El sujeto es"Jacob",** judío, varón, patriarca. "Nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo". (12)
- **Objetivo del proyecto antiguo:** Fidelidad a la ley y a la tradición. "Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que es en Jerusalén donde se debe adorar. (20): "Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed". (13)
- **Destinatarios o agentes: Los judios:** La raza pura sin mezcla de otra raza. **¿"Cómo tú, siendo judío..."?** (9) Los representantes o agentes, debían ser varones, judíos, puros: Escribas, fariseos, sacerdotes. "Nosotros adoramos lo que conocemos. Porque la salvación viene de los judíos". (22)
- **Lugar simbólico teológico**: Monte Garizin para los samaritanos. Templo de Jerusalén para los judíos. "Ni en este monte ni en Jerusalén". (21)
- **Fundamento en el que está cimentado este proyecto** es la Tradición: "Pozo de Jacob", símbolo de la ley. Agua estancada. "Agua" que no quita la sed. "De él bebieron él, sus hijos y sus ganados"? (12) Se localiza fuera de la persona. Pozo, no fuente. "El pozo significa todas las instituciones judías, la ley, el templo, la sinagoga y su centro, Jerusalén."
- **El culto es fidelidad a la ley y al rito:** rutinario, repetitivo, cansa, causa tedio, se prefiere evitarlo. "Dame de esa agua, para que no tenga más sed ni venga aquí a sacarla". (15) Es ritual. Lugar predeterminado. "Nuestros padres adoraron en este monte. Vosotros decís que Jerusalén es el lugar donde se debe adorar". (20)
- **La mística es de saber, conocer.** Letra que mata. "Cuando él venga, nos lo "explicará" todo". (25)
- **Destinatarios de la revelación son los varones:** "Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos lo explicará todo". (25)
- **Mediaciones para la comunión con Dios:** Tradición. "De él bebieron él y sus hijos y sus ganados". Jerarquías ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Jacob...?"(12) "Cántaro", viejas estructuras, viejos sistemas, estorbos, pesos, impedimentos, dificultades... "No tienes con qué sacarla y el

experiencia. "Señor, dame de esa agua...(15)

- **Lugar donde se debe adorar:** "En espíritu y en verdad". En la persona. El lugar para dar culto a Dios: "Ni en este monte –Garizim- ni en Jerusalén". (21)
- **Actividades del proyecto. Proyección:** Incluyente. "Vete, llama a tu marido..." (16) Misionera: "La mujer, dejando su cántaro..." (28) Difusión de la fe en Jesús por la acción en reciprocidad. "Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio..." Y creyeron muchos más por la palabra de él" (39)
- **Frutos de ese proyecto:** La Buena Nueva llega por mediación de una mujer. Liberación de la mujer. Testimonio, actitud, experiencia. Invita también a integrarse, a participar del don: "Venid, ved a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será éste el Cristo? (29) "Muchos samaritanos creyeron en él". (39) Inclusión. Reconocimiento de Jesús como Salvador.

pozo es hondo". (11)

- **Lugar donde se debe adorar es:** Para unos "este monte", para otros: "Jerusalén". Local, centralizado, ritual. (20)
- **Antivalores del proyecto. Proyección:** Excluyente. Sólo los varones pueden ser protagonistas... En los discípulos varones hay sorpresa, escándalo "de que Jesús hable con una mujer". (27) La "pureza" es esencial: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber a mí que soy una mujer samaritana". (9) Tienen cabida diferentes "maridos": Bien has dicho: "No tengo marido; porque cinco maridos has tenido, y el que ahora tienes, no es tu marido". (18)
- **Frutos de este proyecto**: Exclusión "Se sorprendían de que hablara con una mujer". (17) Se desconoce a otros actores. "Yo os he enviado a segar lo que vosotros no os habéis fatigado..." apropiación de los méritos de otros..." otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga". (38)

1. Sujetos de ambos proyectos

En el antiguo, el sujeto es "Jacob", varón, patriarca. Antecesor de prestigio. "Nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo" (v.12). Los agentes que habían sido reconocidos en la historia, con raras excepciones, eran, en especial, los varones: raza pura, elegida, predestinada. Como personas religiosas, además, se adjudican la exclusividad de la salvación: "la salvación viene de los judíos" (v.22).

La mujer no tenía el nivel de sujeto-agente de un proyecto. Analizando las figuras masculinas que aparecen en Jn 4, excepto Jesús, son inadecuadas. Jacob está muerto; los discípulos varones, que en este caso parecen ser símbolo de "acomodo a la ideología dominante", participan en la escena, pero sus acciones, no están en sintonía con las demás acciones: fueron a traer de comer y ni Jesús ni la mujer comen; y con sorpresa, escuchamos lo que Jesús les dice: "ustedes recogen donde no sembraron" (v.38).

Paradójicamente, en este texto, los discípulos varones tienen un papel insignificante. Muestran incomprensión absoluta de la actitud de Jesús hacia la mujer. Gran desconcierto y dificultad para entender. "Se sorprendieron de que hablara con una mujer, pero nadie le dijo: ¿Qué quieres? O ¿qué hablas con ella?"(v.27) Los discípulos fueron a la ciudad y no convirtieron a nadie.

El sujeto del nuevo proyecto es Jesús. Se repite 25 veces con diferentes términos: Mesías, Cristo, Salvador, Rabí... y sus seguidoras(es), privilegiando en este evangelio a las mujeres, en concreto, a la mujer samaritana (17 veces). Analizando detenidamente la personalidad de este sujeto, podemos preguntarnos: ¿quien es la agente de este nuevo proyecto? En el siglo I, a los samaritanos se les trataba como herejes. Esta ciudad, después de la deportación del 722, se constituyó con una mezcla de razas. La región de Samaria fue poblada por colonos asirios que, con el pasar del tiempo, se fundieron con la población hebrea restante. Pero parece ser que la oposición irreconciliable se remonta al año 128 a.C., fecha en que el rey judío Juan Hircano, destruyó el templo samaritano del monte Garizim. Algunos samarita-

nos habían profanado el templo de Jerusalén durante la fiesta de pascua, esparciendo huesos humanos en los átrios.[8] Raza de "sangre mezclada y de religión sincretista"[9], fomentaba en ellos una profunda enemistad. Se trata, además, en este caso, de una mujer. "Tres veces lo opuesto al catecúmeno Nicodemo (3,1)."[10] Esta mujer, va al pozo para apagar su sed en la antigua tradición. Muestra actitudes específicas. Parece ser paradigma de una desobediencia significativa a las costumbres, a las tradiciones y a la ley. Ella es no judía, no es mujer legal o, mejor dicho, ritualmente es impura. La hora a la que va por agua, es inusual. Conversa con un varón desconocido en público y a una hora desacostumbrada. El estereotipo es de una mujer pecadora que ha tenido cinco maridos, y el que ahora tiene, no es de ella. Si es pecadora, públicamente se reconoce como sin-vergüenza.[11] La última y mínima que se consideraría candidata para gozar del favor de Dios. Ubicándola en su cultura, donde la mujer no podía salir de la casa a esa hora, ni hablar con un varón en público y a solas, esta mujer está violando las expectativas culturales de su sociedad. Es la más extraña y la última excluida: mujer, impura, pecadora, sin vergüenza. Habla con un varón en público y de temas varoniles - raza, religión - temas que no eran competencia de la mujer, siendo considerada sólo para estar en la casa y como menor de edad. Tiene elementos comunes con Jn 20: otra mujer, a solas, conversando con Jesús, y siendo enviada. De mujer excluida, considerada inferior, impura, pecadora, despreciada, desvalorada... pasa a ser mujer solicitada, incluida, valorada, reconocida y enviada, a quien Jesús se revela. "Ella representa la inclusión en el grupo cristiano más radical."[12] ¿No es clara la oposición al proyecto de quien excluye? En los sinópticos, Jesús agradece a su Padre porque reveló a los sencillos y pequeños, aquello que quedó escondido para los sabios y entendidos (Cf. Mt 11,25-27; Lc 10,21-22). "Los entendidos en Juan son los escribas, los fariseos y los sumos sacerdotes, que en realidad, nunca entendieron a Jesús."[13] ¿Continuamos hoy en la misma ceguera? "Ella es ejemplo extraordinario de la inclusión de Dios y la reforma de Jesús a las convenciones sociales."[14] Ella es paradigma de la opción de Jesús por los últimos, los pecadores, los excluidos.

La mujer, en este texto de Juan, pasa de ser cosa, propiedad, deseo-codicia, a ser sujeto. Con la expresión de Jesús: "dame de beber", Jesús se pone en el nivel de iguales, necesitado de ella, de amistad, intimidad, compartir... rompiendo con su proceder las barreras sociales, raciales, sexistas, étnicas, religiosas. Aquí no importa ni la raza, ni el *estatus*, ni el género. En el pasado, el don, según la tradición, le fue dado al patriarca, varón. Jesús, según este texto, entrega el don a una mujer. En la hora del Mesías, desaparece la discriminación según esas categorías. Lo afirma Pablo: "ya no hay judío ni griego... ni hombre ni mujer..." (Gl 3,28). Al expresar Jesús su petición a la mujer, elimina la superioridad proverbial de unos respecto a los otros. El se presenta simplemente como un hombre, necesitado como todos; se pone en situación de dependencia y reconoce que ella puede ofrecerle algo indispensable. Al colocarse en el nivel de la necesidad corporal, afirma la igualdad, suprime la discriminación y dignifica a la mujer. Ella va a la ciudad y muchos samaritanos, por ella, creyeron en Jesús.

---

8 J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, p.228.

9 J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, p.227.

10 Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.141.

11 El estereotipo de la mujer en el mundo antiguo suponía que la mujer era virtuosa en defensa de su exclusividad sexual, en contraposición a los varones sexualmente agresivos (Carlos Mongardi, *Lectura misionera de Juan 4,1-54*, mimeografiado, Guadalajara, 1994).

12 Carlos Mongardi, *Lectura misionera de Juan 4,1-54*.

13 Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.55.

14 Carlos Mongardi, *Lectura misionera de Juan 4,1-54*.

2. Lugares sagrados en el antiguo y el nuevo proyecto

La revelación en la Biblia ordinariamente está vinculada a unos lugares privilegiados. Los patriarcas sacralizaron con altares en donde "se les había aparecido el Señor"[15]. El monte Garizim era lugar de revelación para los samaritanos. Los de Judá centralizaron el culto en el templo de Jerusalén.[16] El templo es lugar de los sacerdotes, del Sumo Sacerdote, de los varones. Es lugar también de los ritos, del culto, de los "puros". En tiempos de Jesús, lugar de la explotación y de la injusticia. *Es otro el lugar sagrado, donde se realiza el encuentro de Jesús con la mujer en el texto de Juan*: un pozo con agua, ubicado en Samaria, tierra de "impuros", "idólatras", cerca del Monte Garizim. El "pozo" era un pozo profundo que, según los datos arqueológicos, estuvo en uso desde el año 1000 a.C. hasta el 500 d.C.[17] El pozo es lugar propio de la mujer, a donde acude la mujer. "Los pozos son, naturalmente, lugares privilegiados de encuentro, de conflicto y reconciliación."[18] El pozo en la tradición judaica se había convertido en un elemento mítico, que sintetiza los pozos de los patriarcas y el manantial que Moisés abrió en la roca en el desierto (Gn 24; 29,2-10; Nm 21,16-18).

El agua es símbolo de la ley.[19] La ley se consideraba observada por los patriarcas y más tarde, formulada por Moisés. Donde Isaías dice: "Sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación" (12,3) y en otro texto: "Vosotros, todos los que tenéis sed, ¡venid hacia el agua! (Is 51,1, el Targum traduce: "todo el que desee la instrucción, que venga y aprenda"). "El pozo llega a significar todas las instituciones judías, la ley, el templo, la sinagoga y su centro: Jerusalén."[20] Es también el pozo lugar donde acude la mujer, espacio frecuentado por la mujer. En el Antiguo Testamento, en un pozo se cumple la promesa hecha a Abraham de hacerlo padre de un gran pueblo, gracias a Rebeca, encontrada ahí. Así como ella es un elemento clave en la historia del pueblo de Dios, esta mujer samaritana, sin nombre, es clave para que se realice el nuevo proyecto, la nueva descendencia de un pueblo engendrado en el Espíritu. Cf. Gn 24,10-49; 29,4,14; Ex 2,15-22. Se establece, además, un paralelismo entre Jesús y Moisés: Moisés libró a las hijas de Jetró de la agresión de los pastores; Jesús libró a la mujer samaritana de toda la situación de opresión que la alienaba y marginaba. La libró de la agresión de su cultura patriarcal. En el pozo, también, se establecen convenios de matrimonio, de generar en comunión nueva vida. Simbólicamente, un pozo con agua expresa lugar de donde surge y se mantiene la vida, donde se realizan compromisos a favor de la vida. Toda esta simbología habla a favor de este nuevo proyecto. El lugar sagrado cambia. Ahora es el espacio de la mujer. Es ella, con su cuerpo femenino y ahí donde ella se encuentra. Ella es el verdadero templo.

3. Objetivos contrapuestos entre los dos proyectos: proyecto de Juan 4

A partir de Esdras, después del exilio, el judaísmo se perfila como fidelidad a la ley. Jesús, en Juan, reduce los mandamientos a uno. Por cuestiones de "pureza", la ley recaía muy especialmente sobre la mujer. El Dios de la ley había creado desigualdad, discriminación, enemistad entre Samaria y Jerusalén, entre varones y mujeres. *"Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que es en Jerusalén donde se debe adorar"* (v.20).

---

15 Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, p.290.

16 2Re 18,4; 23.

17 J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, p.228.

18 Carlos Mongardi, *Lectura misionera de Juan 4,1-54*.

19 Un texto samaritano dice: "en las aguas profundas de una fuente agradable está la vida eterna; mantengámonos en el conocimiento para beber de sus aguas. Tenemos sed de las aguas de la vida" (palabras de Marqah, teólogo del siglo IV, tomado de Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de* Juan, p.285).

20 J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, p.229.

Jesús declara: "todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed" (v.13). La insuficiencia de esta agua ya se había expresado en Eclesiástico 24,21: "el que me beba tendrá más sed". La mujer samaritana no está satisfecha y expresa sus dudas y sus expectativas al respecto. No está segura de la verdad. Ella espera: "Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos lo explicará todo" (v.25). La actitud de Jesús, es romper con lo que es excluyente, porque la ley supone algo provisorio. Además, aplicaban la ley como sacralización de intereses, privilegios, opresiones y ventajas. Por eso Jesús, habla a los escribas y fariseos en términos de "vuestra ley"[21]. Él mismo violó la ley en diferentes circunstancias.

Objetivo del nuevo proyecto

Jesús quiere llevar la obra del Padre a su cumplimiento. Esto supone la inclusión de la mujer en su proyecto. Para los seguidores de Jesús creer en él y realizar sus obras, es el objetivo. En forma imperativa Jesús le dice: "Créeme, mujer..." (v.21). Urge su inclusión para cumplir la voluntad del Padre. La necesidad de creer aparece 98 veces en el evangelio de Juan. Creer, no como acto a nivel intelectual, sino a nivel vivencial, porque nos hace partícipes de su Espíritu - *pneuma*[22] - a mujeres y varones. Creer como adhesión a su proyecto, a su misión. Simbólicamente es compartir el "don de Dios", el Espíritu de Dios; realizar las obras de Dios. Juan el Bautista da testimonio sobre Jesús, como "el que bautiza con Espíritu Santo"[23]. La expresión "entregó su espíritu" (Jn 19,30) es la síntesis del evangelio de Juan. Es Jesús mismo, quien ofrece este Espíritu a la mujer: "Dame de beber". "Si conocieras... tú le habrías pedido... él te habría dado..." (v.10). Como si dijera: "Si conocieras al Dios que da...", al que según Jeremías es la "fuente de aguas vivas" (cf. Jr 2,13). El símbolo de agua viva, significaba el agua de manantial, el agua corriente que es siempre nueva, en acción dinámica, se renueva constantemente... en contraposición del agua de las cisternas (Gn 26,19; Jr 2,13). "Juan sustituye los grandes símbolos del sistema religioso de Israel por la persona de Jesucristo."[24] Ley, tradición y templo, son sustituidos por el Espíritu de Jesús que es inclusión, novedad, vitalidad, actitudes humanas solidarias.

En la petición "dame de beber", Jesús se pone ante ella como necesitado, dependiente de ella. Se ubica en el mismo nivel de necesidad en cuanto a los cuerpos. Pide solidaridad en la necesidad. Elimina las diferencias, la discriminación y se ubica en plano de igualdad. Le hace sentir la común humanidad. Si ella acepta hacerse solidaria en la necesidad humana, esta será la manifestación de hacerse partícipe del Espíritu de Jesús. "La posesión del Espíritu se trueca en instrumento de conocimiento"[25], en comunión divina. Deja saciada la sed más profunda del humano integral que es el deseo de participar de la vida de Dios mismo.[26] Esta es la puerta de entrada. Responder es sinónimo de sabiduría.

La solidaridad con Jesús en sus necesidades humanas fundamentales, es la muestra del amor. La necesidad es la ocasión para manifestarse a favor del hombre o la mujer; responder a ella es la condición para recibir el don de Dios. Este Espíritu que ofrece Jesús, es personalizante, interno, mueve y transforma desde dentro creando vida, fuerza, fecundidad.

---

21 Cf. Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.53.

22 El término hebreo *ruah* es traducido por los LXX, casi invariablemente, por *pneuma*. La idea fundamental de Johan Konings, *Evangelho segundo João*, *ruah* es la de "poder o energía activa, poder sobrehumano, misterioso, evasivo, del cual el viento del desierto no era tanto el símbolo como el ejemplo más familiar". Esta "fuerza elemental incalculable, irresistible o invisible", podía descender sobre los hombres y posesionarse de ellos, habitándolos o impulsándolos a realizar hazañas imposibles de fortaleza o habilidad (J. Mateos y J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid, Cristiandad, 1980, p.220).

23 J. Mateos y J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, p.220.

24 Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.51.

25 Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan IV - Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona, Herder, 1987, p.4

26 Cf. Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de* Juan, p.285.

El Espíritu en Juan, es el impulso necesario para la adecuada adoración del Padre y como medio para la transmisión de poder. "Sopló sobre ellos" (Jn 20,22). Este don, no es complementario, sino indispensable en la comunidad de discípulos(as). Si el agua que da Jesús a la samaritana es símbolo de este espíritu, y es el mismo Jesús quien se lo ofrece y le insta a recibirlo, y ella lo acepta, ¿cómo se pueden atribuir los varones la "exclusividad" de todo este poder? ¿De qué poder se trata? El espíritu de Jesús es hacerse solidario(a) en la necesidad; no busca privilegios. Es servir, lavar los pies, no ser servido(a). Es comunión, no jerarquía. Es adherirse a una comunidad cortando lazos de poder, jerarquías y estructuras dominadoras para poder servir. Es "nacer de nuevo". De la conducta de aquellos que dicen acoger la fe cristiana, se conoce cuál es el espíritu que los anima.

4. Estrategias del proyecto antiguo y del nuevo proyecto

Celebrar ritos, cumplir rigurosamente las leyes, sostener las instituciones, excluir a los considerados impuros... son los grandes pilares que sustentan el proyecto religioso de hegemonía.[27] Intervienen escribas y fariseos. Ellos son considerados "propietarios" de la verdad. En labios de Jesús[28], el escritor pone esta ideología: "Nosotros adoramos lo que conocemos. Porque la salvación viene de los judíos"[29] (v.22). La mística permanecía. Consecuencia: había que incluir. Letra que había que memorizar, y vivir. "Cuando él venga, nos lo 'explicará' todo." La ley, absolutizada como fin en sí misma, mata, despersonaliza, crea desigualdad, discriminación. El rito, sin una vida de justicia y amor que lo respalde, resulta hueco, vacío. Las instituciones, si no se renuevan, cosifican, se vuelven mediaciones para satisfacer intereses personales, "matan" el espíritu.

Estrategias del nuevo proyecto. Este nuevo proyecto, propone fundamentalmente, integrar la comunidad de adoradores(as) que el Padre quiere. Para esto, el "manantial que salta hasta la vida eterna" (v.14), se le "ofrece" a la mujer, samaritana, excluida. Jesús la invita a hacerse partícipe de su Espíritu. Con esta acción, Jesús está atentando contra la ley, las instituciones, la raza pura.[30]

Espíritu *pneuma*. Según Juan, el pneuma es el don del Señor exaltado. En Jn 7,39, el *pneuma* tiene poder vivificador. Es el mismo término que usa Juan como autoridad para perdonar pecados y "nacer de nuevo" (Jn 3,5-8; 20,22ss). Es el "agua viva" que dinamiza la vida. Este don ofrecido en el paradigma de la mujer samaritana, supera ideologías, razas, géneros. La mujer de excluida, despreciada, desvalorada pasa a ser valorada, dignificada, incluida en la comunidad de creyentes. El Espíritu es el amor de Dios dirigido a la humanidad entera... Es un don; también es una tarea.

Para integrar a la comunidad a esta mujer marginada, Jesús se acerca como un hombre ordinario que tiene sed, necesidad vital. Dialoga y se vuelve no judío, extranjero, necesitado, impuro, marginado con la marginada y excluida. Esta actitud será la única razón que haga creíble a Jesús como Salvador del mundo, terminando con racismos, sexismos y todo género de exclusión y jerarquías. Es decir, creando comunidad.

Como él, todos(as) pueden ser agentes, sabiendo que "el Padre busca" ese tipo de sujetos para su proyecto. No es común esta estrategia. Es, a la vez, una clase de culto diferen-

---

27 La hostilidad entre Jesús y los judíos que se expresa en el 4° Evangelio, es una realidad posterior al año 70, no de la época de Jesús. Ver Pablo Richard, "La tradición del discípulo amado...", p.17.

28 Se ha debatido mucho entre los exegetas esta frase: ¿Será porque Jesús, el Salvador, proviene de los judíos? ¿Por qué "judíos" y no Israel?... El escritor pone al Jesús histórico "afectado" por una ideología que era la del Sanedrín de Jamnia en la época del 4° Evangelio. Tal ideología se proyecta anacrónicamente a la época del Jesús histórico (Pablo Richard, "La tradición del discípulo amado...", p.18).

29 Esta frase posiblemente se deba al judaísmo rabínico de hegemonía farisaica posterior al año 70. (Ver Pablo Richard, "La tradición del discípulo amado...".)

30 Los samaritanos eran considerados ritualmente impuros.

te, cuyo paradigma son Jesús y esta mujer, samaritana, pecadora, impura en diálogo y comunión. Es la comunidad humana nueva del proyecto, engendrada en el espíritu de Jesús, con carácter fundacional y un solo mandamiento: el amor traducido en obras de servicio (cf. Jn 13,34-35).

Aceptar a Jesús, el Salvador, es liberarse de lo que impide, lo que obstaculiza la realización como persona humana en su dignidad y trascendencia. Siendo la misma "agua", es decir, el mismo Espíritu el que se comparte, crea unidad entre los miembros y con Jesús. Esta unidad se manifiesta diversificada, conforme la personalidad de cada uno(a). Las dotes o funciones no justifican superioridad. Es una relación de *ágape*.[31]

Si es necesario, para vivir esta mística, hay que romper costumbres, tradiciones, y violar las mismas leyes. En el texto que nos ocupa, Jesús expresa la voluntad de beber del mismo cántaro de la mujer, arriesgando la pureza ritual. Comer y beber con alguien que no fuera de la misma religión, era signo de intimidad y no estaba permitido entre los judíos. Por comer con los pecadores, Jesús fue rechazado por escribas y fariseos. Porque amar e igualarse con los "malditos", fue la forma de enseñar que Jesús era Señor y Maestro.

Esta mujer, en relación a las expectativas de género en su cultura, se presenta como violadora respecto del tiempo - a medio día - lugar - habla en público con Jesús y va a un lugar público para anunciar a Jesús -, tareas - habla de religión, tema de varones -, no obedece cuando Jesús le ordena: "Ve, llama a tu marido y ven acá" (v.16), como sería de esperarse de una mujer propia de su sociedad y de su tiempo. Hay una desobediencia significativa, porque el espíritu de Jesús se desarrolla en libertad. Al contrario de obedecer, toma iniciativas: "La mujer dejó su cántaro..." (v.28) es decir, dejó su espacio - del pozo va a la plaza - dejó su tradición, samaritanos no se relacionan - dejó su marginación, el lugar que la cultura y sociedad le habían asignado. Dejó sus maridos, baales, es decir, dejó todas las seguridades que la limitaban, la ataban y le impedían que realizara el proyecto de Dios en su vida. Así se integró a la comunidad para ser testimonio, ya que la felicidad verdadera, nace de la experiencia de amor en una comunidad de iguales.

Jesús vive este acontecimiento con gran alegría, como una realización de su proyecto: "Mi comida es que haga la voluntad del que me envió y que acabe su obra" (v.34). Comenta León Dufour: "Ningún texto juánico expresa de forma tan densa la actitud de Jesús en el ejercicio de su misión"[32]. Se trata nada menos que de la inclusión de la mujer en el proyecto de Jesús. Porque definitivamente, todo lo que margine, excluya, denigre, supedite... está proscrito en el proyecto de Jesús, en Juan, en la vida en koinonía. No se es feliz dominando, sino amando; no siendo superiores, sino iguales. Y hoy, ¿Cómo vivimos esta inclusión?

5. Fundamentos del antiguo y nuevo proyecto

Aunque tradicionalmente la ley y los profetas eran los fundamentos en la religión del pueblo de Dios, en el contexto histórico de Jn 4, los profetas se habían olvidado. Tradición y ley regían al pueblo. "¿Es que tú eres más que nuestro Padre Jacob, que nos dio el pozo y de él bebieron él, sus hijos y sus ganados" (v.12). El pozo contiene agua estancada, "agua" que no quita la sed. El pozo significa todo lo que ha traído las destrucciones a Israel. El culto es

---

31 Lo que distingue al *ágape*, es no ser, como el *eros*, binaria, donde fácilmente se hace exclusiva y celosa, sino trinitaria, abierta a su hermano. Establece una real conexión entre las personas que se aman, manifestada en actos de ayuda y de servicio. De ahi que el ágape funde una comunidad que opera entre tres polos: Dios, hombre-mujer, hermano-prójimo. Contiene en sí mismo la decisión de una persona a favor de otras, decisión libre e independiente de los valores, sólo por su dignidad, aceptándole y dándole su favor. Cimentada en la propia responsabilidad y en la confianza mutua, presupone y plenifica la libertad de la persona creando independencia y accesibilidad a los demás. Es un amor a imitación de Jesús: *solidario, respetuoso. Es unión de existencia y destino*. Constituye el motivo fundamental de la actuación de Dios con respecto a la creación de los hombres y mujeres. Cf. F. König, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1964, p.13-18.

32 Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, p.304.

un fundamento de exterioridad: "nuestros padres adoraron en este monte..." (v.20). La adoración es externa, fuera de la persona. No la hace cambiar. Se expresa con ritos. El rito es repetitivo, rutinario, cansa, no sacia, causa tedio, se prefiere evitarlo. "Dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla" (v.15). Leyes y ritos habían terminado siendo elementos que mataban, especialmente a los pobres y a las mujeres, al hacerlas sentir excluidas del amor de Dios. "Esa gente que no conoce la ley es una maldita" (Jn 7,49).

El fundamento en el capítulo 4 de Juan, como ya se dijo, *es la donación del Espíritu* de Jesús: "fuente de agua que brota para vida eterna" (v.14). Vida eterna, no en relación al futuro. Vida y fecundidad ya desde ahora. "La mística de Juan, hace más hombre al hombre en Dios - y a la mujer como mujer... El don del Espíritu era una de las características de los tiempos mesiánicos."[33] Es necesario nacer de agua y del Espíritu. Cf. Jn 3,5. "A todos... nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo... Espíritu que nos hace gritar: ¡Abba! ¡Padre!" (Rom 8,15). Este fundamento se ubica dentro de la persona. "Designa un modo de vivir nuevo y permanente."[34] La fuente es Jesús. El es el verdadero manantial que toma el lugar de la ley, de la tradición y del templo. El criterio es la vida y el bien de la persona. Recuperar la dignidad y libertad del proyecto creador.

6. El culto en ambos proyectos

La mística de la religión, muchas veces, acentúa lo ritual, legalista, cultual. La adoración se vive ahí a base de ritos acentuando el centralismo. "En ningún lugar el Evangelio de Juan refleja una actitud de 'convivencia' con el sistema del templo."[35]

La mujer samaritana proyecta la conciencia de este tipo de adoración. *Le preocupa cuál es el lugar donde se debe adorar* que, para unos es "este monte", para otros "Jerusalén". Adorar como acto exterior, local. Jesús asegura: "ni en este monte - Garizín - ni en Jerusalén" (v.21).

¿Cómo y donde adorar según el nuevo proyecto? Aquí no se trata de una cuestión cúltica, ni ritual. Se trata de adorar "en Espíritu y en Verdad". Decir espíritu, no se refiere al aspecto espiritual del hombre-mujer, en el sentido de la interioridad, intimidad del corazón, sino de la presencia del Espíritu de Dios en nuestros corazones. El término "adorar" se repite diez veces. El vocablo griego *proskineo*, significa el gesto de inclinarse y besar las manos o los pies de alguien; "postrarse". Los Setenta lo utilizan como la inclinación profunda, gesto que expresa y reconoce la presencia y soberanía de Dios al que hombre y mujer se someten completamente a su voluntad. En Juan, el término trasciende a un lugar - y postura - determinados.[36] Es una actitud interna, desde el corazón; actitud dinámica, viva, siempre nueva, creadora de vida, acogedora, como un manantial que se renueva constantemente y no se agota, ni se estanca, ni se corrompe, ni se envejece. Es amor que lleva a la identificación con Jesús. El Espíritu de Jesús entra como realidad nueva que torna superfluo el culto antiguo para adorar como Jesús adoró, haciendo la voluntad de su Padre. El Dios bíblico tiene pasión por el hombre y la mujer. Y espera como respuesta esa misma pasión, como Jesús lo hizo, en fraternidad y solidaridad, donando y entregando la vida para que otros(as) tengan vida.

"Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad" (v.23). Es necesario acoger su palabra y vivir como hijas(os) de Dios asumiendo su voluntad como máxima adhesión. Se consigue al ofrecer no víctimas animales, sino una "víctima viva", vida de amor fraterno y sororidad auténtica, en lucha por la justicia para que todos tengan vida (Is 1,11-20;

---

33 Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid, Cristiandad, 1979, p.384.

34 Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, p.284.

35 Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.51.

36 Cf. Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977, p.83.

29,13; Am 5,21-26; Mq 6,6-8). Es consagración del ser entero, espíritu, alma y cuerpo[37], sabiendo que a Dios se le escucha y se le responde en las necesidades del hermano(a). El culto, así, deja de ser vertical y se vuelve horizontal. Dar vida es la nueva ley, la que sugiere el espíritu de Jesús; crear un nuevo templo que es la persona misma; adquirir una nueva sabiduría: la que anuncia las características dinámicas de la fuente que purifica, lava, vitaliza, revive... El es el principio vital, el que hace nacer de arriba, el que lleva a descubrir en el Jesús histórico al Cristo de nuestra fe. El Espíritu da vida y fecundidad. Personaliza. Hace crecer y desarrollar las características individuales para ponerlas al servicio de los hermanos(as).

El lugar para adorar, ya no es el templo material, que con Jesús se acaba; es el mundo entero, haciendo la voluntad del Padre con el espíritu de Jesús. "Dios es espíritu; y los que lo adoran, en espíritu y verdad es necesario que adoren" (v.24). El nuevo y verdadero templo es la persona. Habrá que luchar contra todo lo que impida el crecimiento y realización de la persona humana. Esta adoración se realiza en la comunidad de los creyentes que han nacido de nuevo en el Espíritu y son llamados a "obrar la verdad" (3,21). Es el culto de los que son hechos santos por la palabra y para quienes las distinciones sociales y religiosas entre judíos y samaritanos, mujeres y hombres, no tiene ya ninguna validez. Adorar en espíritu y verdad es acoger la vida con misericordia, liberación..., es firme voluntad de escuchar a Dios en su enviado, Jesucristo, que murió por defender la verdad del amor de Dios para los pobres, pecadores y excluidos.

7. Mística

La mística de Juan 4 es profética, de compromiso en la vida, con la vida y para la vida: Jesús pone condiciones. Para darte el agua viva, "ve y llama a tu marido". Es decir, actúa desde ti misma. Para recibir el don de Dios, es necesaria la liberación personal. Marido o señor, traducción de baal, no necesariamente alude a personas, sino la búsqueda de seguridades opuestas al plan de Dios.[38] Jesús no reprocha a la mujer samaritana por su conducta, sólo la confronta y le ayuda a descubrir la mentira de su vida. No se puede servir a dos señores. No se puede atender a dos proyectos. Esto requiere honestidad, sinceridad, verdad. Más tarde ella lo declara como lo máximo: "Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho" (v.39).

Jesús habla a la mujer de *"conocer"*. *Conocer es la relación* que une a Jesús con los suyos - Jn 10,14 - y a éstos con aquel. Es realización, concreción histórica, plenitud humana que llega hasta lo divino. No se refiere al acto de la inteligencia de aprehender un objeto. Tiene una dimensión experimental que lo caracteriza: es establecer una relación íntima entre dos personas.[39] En relación a Dios, conocerlo, es reconocer, experimentar, asumir su presencia en sí misma y en la otra persona: "a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó" (Gn 1,27). Es estar dispuesto(a) a obedecer[40] para verlo en los hermanos(as) y asumir la tarea de liberar su imagen, delinear, perfeccionar.

8. Mediaciones para la comunión com Dios en Juan 4

La principal mediación es, para algunos, el sacrificio de animales en el templo, sacrificios de expiación y purificación. Para los samaritanos, el monte Garizim era una montaña sagrada. Después del diluvio, Noé habría erigido ahí un altar; Abraham habría hecho su sacrificio y, según el Pentateuco samaritano, los hebreos habrían ofrecido su primer sacrificio a la

---

37 Xavier Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1993, p.50.

38 Los 5 maridos corresponderían, según algunos críticos, a los 5 dioses introducidos en Samaria después de la conquista asiria del año 721. La infidelidad al Dios de la Alianza, se expresa en la Biblia en términos de adulterio.

39 El significado bíblico de conocer es de intimidad, profundidad, entrega total, como la relación genital.

40 Cf. Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977, p.151.

entrada en Tierra Santa. La relación con Dios al ofrecer sacrificios, se efectúa en forma piramidal. En la cúspide solo estaba uno: el Sumo Sacerdote. La mujer samaritana expresa bien esta ideología jerarquizada. "¿Es que tú eres más que nuestro padre Jacob que nos dio el pozo, del él bebieron él, sus hijos y sus ganados" (v.12). Jesús viene para hacer nuevas todas las cosas. En las bodas de Caná, Jesús da nuevo destino a las tinajas empleadas para las purificaciones; Jesús purifica también el templo, que se había convertido en un gran mercado manchado de injusticia.[41] El "cántaro" - mediación para llevar el água - es símbolo de la ley, de viejas estructuras, viejos sistemas, estorbos, pesos, impedimentos, dificultades... "No tienes con qué sacarla y el pozo es hondo" (v.11).

La mediación para la comunión con Dios en Juan es la comunidad. "Si conocieras el don de Dios" (v.10) - conocer como experiencia, *conocer del discípulo(a)*: la que está en relación estrecha y definitiva con una persona. Parte de la persona y sus necesidades humanas fundamentales. Nace en la interioridad, en la capacidad de amar de cada sujeto. Es un don que ha sido dado desde la creación. Llega a su plenitud con la fe en Jesús y se perfecciona en reciprocidad e intercambio en la comunidad, no en el individualismo. "Si conocieras... tú le habrías pedido... él te habría dado" (v.10). Pedir, dar, recibir, partir, compartir, servir, son acciones que, cuando se ejercen entre iguales, realizan, hacen crecer. Es lo que también se llama amor. Ella, la mujer, igual que el varón, tiene todo el derecho a recibir este don. Jesús se lo ofrece. Basta que lo desee, que lo pida. La oferta de Jesús es un "modo de existir nuevo y permanente"[42].

Es muy probable que, en las comunidades joánicas, no hubiera cargos ministeriales. "Las promesas del Espíritu a los discípulos en el cenáculo es altamente improbable... en ningún sentido se les llama 'apóstoles' en un sentido específico."[43] Posiblemente se debe a Lucas el haber reducido finalmente el título de apóstol a los doce, para hacerlos garantes de la verdadera tradición. Una cosa es clara: ninguna parte del NT delata una comprensión del apostolado como un oficio eclesiástico institucionalizado y por tanto transferible.[44] "La identidad del discípulo amado es ser discípulo; su honra y título es ser discípulo, no apóstol."[45] Las funciones que ejerce cada persona, no justifican superioridad alguna. Jesús, en Juan, es radical cuando dice: "Si yo, el Señor y el Maestro os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros" (Jn 13,14) es decir, debéis haceros servidores, sirvientes, esclavos unos de otros. En la comunidad no hay maestros ni señores. La medida de esta entrega es hasta dar la vida. Esto sólo se consigue en una comunidad donde todos son considerados con igual dignidad.

Este espíritu que Jesús ofrece a la mujer samaritana, que es el de Jesús, es promesa a la comunidad entera de creyentes, no a unos cuantos. Cf. Jn 14,17. El término "sacerdote", se aplica en el sentido amplio del sacerdocio del pueblo, al estilo de Jesús (1Pd 2,5; Ap 5,10). Parecería garantizado que el término "sacerdote", era por ello tan aplicable a mujeres como a varones en el cristianismo primitivo.[46]

Por el Espíritu, el hombre - y la mujer - quedan "injertados en Dios" y viven como hijos de Dios.[47] Este ser hijos de Dios, nos asegura fuerza e inmortalidad. De la recepción del Espíritu, sólo queda excluido el mundo incrédulo. Es el mismo Espíritu que dirige los aconteci-

---

41 Cf. Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.121-124.

42 Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, p.284.

43 Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, p.52.

44 Cfr. D. Muller, Apóstol en L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Diccionario teológico del NT*, Salamanca, Sígueme, vol.1, 1980, p.139-146.

45 Pablo Richard, "La tradición del discípulo amado...", p.25.

46 Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan*, 1983, apéndice II: Función de las mujeres en el cuarto evangelio, p.179-192.

47 Desclée de Brouwer, *Biblia de Jerusalén*, edición pastoral con guía de lectura (introdución al evangelio de Juan).

mientos y constituye la comunidad de Israel (Gn 1,2; Ex 31,3). A través de su Espíritu, Dios despliega constantemente su actividad salvadora y creadora, su acción misericordiosa (Is 63,10ss; Sl 51,13). Así la iglesia discípula, no la iglesia autoridad, continúa la tradición de Jesús.

9. Destinatarios de la revelación em el Antiguo y Nuevo Testamento

El sujeto de la revelación sobre la identidad de Dios en el AT es Moisés, varón: "El que Es, te envía" (cf. Ex 3,14). En Juan 4, la ideología patriarcal aparece y quienes se consideran "sujetos con derecho" a la revelación, son los discípulos "varones". Ellos representan la ideología patriarcal reinante. "Se sorprendían de que hablara con una mujer, pero nadie le dijo: ¿qué quieres? o, ¿qué hablas con ella?". "Los discípulos son 'incomprensivos' a la misión de Jesús. Les falta inteligencia para discernir lo que hace su maestro. Mientras ellos se quedan inmóviles pensando en la comida, la mujer samaritana corre a anunciarlo."[48]

El sujeto que recibe la Revelación sobre la identidad de Jesús en Jn 4, es la mujer. "Yo Soy, el que te está hablando" (v.26). Ese *egó eimí*, los exegetas lo traducen como "desvelar". Revelación también, sobre la auténtica adoración: "Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad deben adorarlo" (v.24).

En Juan, Jesús se revela preferencialmente a la mujer. Es una mujer la que induce a todos para "hacer lo que él diga" (2,5), es decir, vivir la vida que vivió Jesús para que la alegría en las bodas sea plena. Marta, una mujer, hace la confesión de fe sobre Jesús; confesión que el evangelista espera de los discípulos(as) en su Evangelio. Se equipara esta confesión a la de Pedro. Juan pone como prototipo de esta confesión a una mujer (Jn 11,17-27); el gesto profético sobre la unción de Jesús para su sepultura, es realizado por una mujer. Jesús entra a la defensa de ella contra las críticas de los discípulos varones (Jn 12,1-8). María Magdalena, primera en conocer la presencia de Jesús vivo en el mundo, es enviada a los discípulos varones que estaban paralizados por el miedo y la increencia, a dar testimonio de que Jesús vive y que, varones y mujeres, somos hijos e hijas en reciprocidad (20,16). Las mujeres son constituidas por Jesús en testigos directos y primeros, comunicadoras de su resurrección, es decir, de su presencia actuante en el mundo. Juan conserva la memoria de la actitud de Jesús para con las mujeres, poniendo de manifiesto su "carácter fundante y liberador"[49].

10. Frutos o proyección de ambos proyetos

Antivalores del proyecto antiguo. Hay proyectos excluyentes y dominantes. Sólo los varones pueden ser protagonistas. En los discípulos varones - que representan la ideología del proyecto dominante - hay sorpresa, escándalo "de que Jesús hable con una mujer" (cf. v.27). Son paradigmas de siglos de extrañamiento. La misma mujer lleva introyectada esta ideología. "¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a *mí*, que soy - una mujer - samaritana?" (v.9). Los discípulos varones, cerrados en sus esquemas mentales, paralizados, muestran indiferencia, apatía, desinterés. Son discípulos de Jesús sólo de nombre, porque no entienden su proyecto, no comprenden lo esencial de la inclusión. No les importa, les es irrelevante, extraño y hasta molesta la participación de la mujer. "Ninguno dijo: ¿qué preguntas? o ¿qué hablas con ella?" (v.27) Su primera preocupación es la comida. "Los discípulos decían unos a otros: ¿Le habrá traído alguien de comer?" (v.33) Ellos manifiestan tener una jerarquía de valores en desorden: "Rabí, come" (v.31). Su falta de sentido común los condiciona para no discernir el momento. Se prioriza el comprar y satisfacer sólo necesidades materiales. "Sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar de comer" (v.8). Jesús les aclara: "Yo tengo para comer un alimento que vosotros no sabéis" (v.32) ¿Eco de aquellas palabras: "No sólo de pan

---

48 Desclée de Brouwer, *Biblia de Jerusalén*, edición pastoral con guía de lectura (introdución al evangelio de Juan).

49 Cf. Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan*: función de las mujeres en el IV Evangelio, apéndice II, 1983.

vive el hombre..."? (Dt 8,3). *Mala noticia*: Sólo los varones son agentes reconocidos como discípulos en este proyecto. No salen de los esquemas establecidos, no hay lugar para la novedad, el asombro, el dinamismo, la vida. Autosuficiencia. No hay trabajo en equipo: "Yo os he enviado a segar donde vosotros no os habéis fatigado..." (v.38). No están ni en el origen de la salvación ni de la fe de los demás. Parece que Jesús les lleva a tomar conciencia de la apropiación que hacen de los méritos de otros[50]: "otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga" (v.38).

En el proyecto que vivía la mujer - proyecto antiguo - hay cabida para diferentes "maridos": "Bien has dicho: no tengo marido; porque has tenido cinco maridos, y el que ahora tienes, no es marido tuyo" (v.18). Esta situación no puede ser histórica, ya que la ley toleraba cuando más, tres maridos sucesivos.[51] Además, es una anomalía que un varón, a solas con una mujer, hable de su vida sexual pasada. Simbólicamente puede tratarse de falsos dioses construidos por los samaritanos (2Re 17,24-42).

El asombro de la mujer "¿a mí, que soy una mujer samaritana?", deja transparentar la baja estima y desvalorización que la mujer tenía de sí misma en aquella sociedad, donde los derechos eran para los varones y las obligaciones para las mujeres.

En estas circunstancias, la mujer vive permanentemente una mala noticia: la de no tener voz, ni voto, ni valer, menos poder de convocación, decisión y de anunciar la Buena Nueva, de ser parte del proyecto de Jesús.

El nuevo proyecto libera

Antiguamente, para el varón estaba asignada la esfera pública. Para la mujer, el mundo privado. La primitiva iglesia nunca intentó formar una ecclessia pública, sino que se reunía en casas domésticas y se modelaba según la institución privada de la familia. En Juan 4, las costumbres que separaban a hombres y mujeres - casa = lugar privado; plaza = lugar público - son reconocidos pero quebrados y transformados. El nuevo lugar sagrado es la casa, donde está la mujer, pero ya no con una estructura patriarcal[52], sino en igualdad y participación.

Indudablemente, este texto, con el estilo de narración contrapuesto a los valores culturales de la época, quiere manifestar los esquemas mentales abiertos y liberadores de este proyecto: "La mujer corrió a la ciudad - plaza - y dijo a la gente... ¿No será el Cristo?" (La plaza, espacio de los varones. La casa, espacio de la mujer.) Ella no vuelve a la casa, ni lleva el agua, ni llama al marido y va a la plaza para hablar con los varones para hablarles de otro hombre. Cambia de espacio, de actitud y de trabajo. Va a un lugar prohibido, hace cosas prohibidas. "La mujer, dejando su cántaro, corrió a la ciudad..." (v.28). La mujer tiene prisa por ir a anunciar a aquel que se le dio a conocer. La palabra que designa el cántaro, es la misma empleada en el episodio de Caná para designar las tinajas (2,4). Como ahí, éstas representaban la ley, también el cántaro es imagen de la ley que la mujer toma del pozo para buscar la vida en ella. Decir que abandona el cântaro - conexión con el pozo - es decir que abandona la ley que la oprimía, la limitaba, la excluía, la marginaba. En adelante, la mujer samaritana, se fía solamente de la palabra de Jesús. Si conocieras... tú me pedirías... yo te daría. Y aquellas de otra mujer: "Hagan lo que él les diga" (2,5).

---

50 La iglesia apostólica cosecha lo que la iglesia de las discípulas de Jesús ha sembrado. Ver Pablo Richard, "La tradición del discípulo amado...", p.12.

51 Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, p.289.

52 Filón distingue los espacios masculinos de los femeninos y las tareas masculinas de las femeninas. Así las plazas de mercados, los salones de juntas, los tribunales, los lugares de reuniones y encuentros donde se reúne mucha gente, y lugares al aire abierto por motivos de discusión o acción, todos son accesibles a los hombres sea en tiempo de paz como de guerra. Las mujeres es conveniente vivan puerta adentro y no se alejen de su casa, donde la puerta central es tomada por las muchachas como su confín. Y fuera de la puerta por los que han alcanzado una plena humanidad". (Se refiere a los varones) (Leg. Spec. 3.169).

Ella, "corrió a la ciudad y dijo a la gente: 'venid a ver...'" (v.29). Así como Natanael se hace discípulo porque Jesús sabía lo que había hecho bajo la higuera, la mujer se vuelve discípula testimonial porque "me ha dicho todo lo que he hecho" (4,29).

Es un proyecto encarnado en la historia. Arranca de la vida y aterriza en ella. Las consecuencias se pueden ver. Es de inclusión, escucha, diálogo y participación, respeto, solidaridad, reciprocidad, intercambio de dones humanos y divinos; es de justicia, reconocimiento de los propios límites y dones; trabajo en equipo, prioriza a la persona, no la ley... es don, es presteza, disponibilidad, servicio, anuncio... Ubica a la mujer en el mundo y en la historia, en el lugar que Dios al crearla quería: a su imagen y semejanza con el Espíritu de Jesús. Por consiguiente, en la comunidad de Juan, hay unidad entre los miembros y con Jesús.

Una consecuencia de la inclusión, es la difusión de la fe en Jesús por la acción en reciprocidad. La mujer se levanta, se convierte en seguidora, va a anunciar a Jesús. Lo anuncia con su palabra y testimonio de vida, por el cambio que ya se operó en ella. En aquella sociedad, la mujer no era sujeto creíble. "Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio" (v.39). El testimonio de la mujer no eran ideas, no eran palabras. Era su vida transformada, sus actitudes recreadas, su personalidad realizada y liberada. Es la vivencia, la experiencia de liberación, la acción en reciprocidad, la que hace creer en Jesús como Salvador. "Y creyeron muchos más por la palabra de él" (v.41). Los samaritanos le rogaron que se quedara con ellos, y se quedó allí dos días." (v.40) "Quedarse con Jesús" - es un término juánico característico, que indica una íntima afiliación con Jesús (1,28-29; 5,28; 8,31; 12,46; 15,4-7). Dios actúa en cada persona y a través de personas sin reconocimiento institucional ni como parte de la jerarquía. "Posiblemente la comunidad juánica recoge la cosecha que hicieron posibles los esfuerzos misioneros, de la mujer que hiciera la conversión de la parte samaritana."[53]

Juan conserva la memoria de la actitud de Jesús para con las mujeres, poniendo de manifiesto su "carácter fundante y liberador"[54]. El que Jesús llame a Dios "mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios", es expresión de radical solidaridad.[55]

La mujer, en Juan, es la primera en creer. Creyó primero en las bodas de Caná (2,5); creyó en la resurrección de Lázaro (11,25) y en Jesús como resurrección y vida (11,27), como profeta (12,3), como Señor (19,25) y como maestro (20,16). Por sus acciones, la mujer es mediación para que otros crean (2,11; 11,45; 12,11; 20,18). Se repite el siguiente esquema: a causa de Jesús la mujer actúa. Esa acción provoca la intervención de Jesús. Y muchos creen. Nace la nueva vida. El anuncio de lo que humanamente podría considerarse absurdo, como es la resurrección, está reservado a las mujeres, cuyo testimonio jurídico no se consideraba válido.

Buena noticia que proclama. Para Jesús, incluir a la mujer en igualdad y reciprocidad en su proyecto, en aquella sociedad excluyente, patriarcal, androcéntrica, discriminatoria, es vital: "Yo tengo para comer un alimento que vosotros no sabéis" (v.32). La noticia no es palabra; es testimonio, actitud, experiencia. Invita también a experimentar. "Venid, ved a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será éste el Cristo?" (v.29). La experiencia de liberación hace creer. Su participación en equidad, es la buena noticia querida por Dios. Llevar a cabo la obra encomendada por Dios a Jesús, es que la mujer ocupe su lugar en la creación. Sólo así se entiende a Jesús como Salvador del mundo. El es el nuevo *go'el*[56], vengador de la injusticia.

---

53 Raymond E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1983.

54 Cf. Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan*: función de las mujeres en el IV Evangelio, apéndice II, 1983.

55 Johan Konings, *Evangelho segundo João*, p.403.

56 La sangre en la religión de antiguo Israel se le reconocía un carácter sagrado, porque era vida. Todo lo que afecta a la sangre, está en estrecha relación con Dios, único Señor de la vida. Si alguien derrama sangre, Dios le pedirá cuenta. Nace el precepto del decálogo: "No matarás". Si alguien derrama sangre, la sangre de la víctima clama venganza. Se establece la acción legitima de "vengar la sangre". Este vengador es el *go'el*.

Llevar la obra del Padre a su cumplimiento, que es el proyecto apasionante de Jesús, lleva consigo el recrear en las iglesias comunidades incluyentes, participativas en igualdad, reciprocidad, amor y servicio, es decir, comunidades animadas por el Espíritu de Jesús que hace renacer, recrea, renueva permanentemente con su presencia liberadora en el mundo y en la historia.

María Engracia Robles Robles
Apartado 8
Comala, Col.
México
engrar@yahoo.com.mx

Para que la doctrina no sea blasfemada (1 Timoteo 6,1)

Resumen
¿Cuál es la relación de la iglesia con el imperio? A finales del siglo primero, las cartas pastorales propusieron un modelo de iglesia que pudo ser aceptado por el imperio y volverse una religión lícita, dejando de ser considerada una superstición. Para eso fueron necesarias tres condiciones: una única doctrina, una organización sólida y una práctica de "piedad", expresión máxima de la religiosidad greco-romana. Es de esto que tratan las cartas de Timoteo y la carta de Tito: la *didaskalia*, la doctrina, la instrucción; el *proistemi*, el gobierno, presidir; la *eusebeia*, la piedad, la religiosidad. Son palabras casi exclusivas de las cartas pastorales y constituyen los asuntos centrales de las mismas. En este ensayo nos vamos a aproximar críticamente a estos valores y a este modelo de iglesia.

Abstract
What is the relationship of the church to the empire? The pastoral letters at the end of the first century put forth a model of church that could be acceptable to the empire and make the religion legal, that is, no longer considered a superstition. For this three qualities were necessary: one common doctrine, a sold organization, and the practice of piety. These were the highest expression of Greco-roman religiosity. The letters to Timothy and to Titus treat of these themes: a *didaskalia*, a doctrine, an instruction; a *proistemi*, a governor, a leader; a *eusebeia*, piety, religiosity. These are words used almost exclusively in the pastoral letters and are the central themes of these letters. In this article we critically approach these values and this model of church.

Alrededor del año 50, y dada la fuerte influencia de Pablo, el movimiento de Jesús se constituyó en decenas de pequeñas comunidades de hermanos y hermanas que se reunían para celebrar la memoria de Jesús, por ellos conocido y proclamado como el Señor y el Ungido, y para vivenciar una hermandad construida con base a la igualdad y a la solidaridad.

La imagen central que visualiza esta propuesta es la imagen del único cuerpo del cual Jesús es cabeza.

Esta alegoría se ofrece para destacar tres dimensiones comunes a todas las comunidades:

- Son comunidades donde las relaciones son de *igualdad y no jerárquicas:* todos los miembros tiene la misma importancia y el mismo valor, ninguno debe considerarse más importante que los demás: "los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios (1Cor 12,22).
- Son comunidades donde las relaciones son *ministeriales y no autoritarias:* cada uno de los miembros está al servicio del bien de los demás, cada uno según su función: "que no haya división en el cuerpo; por el contrario, cooperen los miembros, con igual cuidado, a favor de los otros" (1Cor 12,25). Los servicios ministeriales son carismas (dones) del Espíritu, y no motivo de supremacía y de dominación: es una iglesia carismática y no institucionalizada.
- Son comunidades donde las relaciones *son laicales y no ministeriales:* abiertas a todos[1], sin ningún tipo de distinción; abiertas, sobre todo, a los que no pertenecen a

[1] En lengua griega, tenemos dos palabras para indicar al pueblo: *demos,* que representa al pueblo que decide (los hombres libres de las ciudades) y *laos,* que indica todo el pueblo, nuestra "plebe". De este segundo término sale la palabra "laico" = quien pertenece al pueblo.

> la *demos:* las mujeres, los esclavos, los pobres, los últimos, los iletrados: "hermanos, reparen, pues, en vuestra llamada (iglesia): no fueron llamados muchos sabios, según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos en noble nacimiento. Por el contrario, Dios escogió las cosas locas del mundo para avergonzar a los sabios, y escogió las cosas débiles del mundo para avergonzar a los fuertes, y Dios escogió las cosas humildes del mundo, y las despreciadas y aquellas que no son, para reducir a la nada a las que son, a fin de que ninguno se vanaglorie en la presencia de Dios (1Cor 1,26-29).

Vivir el *ágape* quiere decir aceptar y construir estas nuevas relaciones que constituyen un desafío para las comunidades El himno a la caridad de 1Cor 13 resume este concepto.

Para ser iglesia, para vivir en ágape, no basta hablar en lenguas (13,1), no es suficiente profetizar y conocer los misterios; ni basta con tener una fe capaz de mover montañas (13,2). Podemos dar todo lo que tenemos a los pobres y hasta morir en la persecución: ¡no basta! (13,3). Es necesario vivenciar las nuevas relaciones de igualdad y de servicio entre todos nosotros.

Esta es la obra del Espíritu, esta es la vida del Reino que debe ser ensayada por nosotros. Esta vida es lo único que quedará cuando desaparezcan la profecía, las lenguas, la ciencia, y hasta desaparezca la fe y la esperanza. Lo que va a subsistir es solamente el ágape, el amor de Dios en nuestro corazón (Rom 5,5).

La iglesia es mucho más que un "movimiento en el Espíritu" o una institución. El Espíritu es la vida del cuerpo de Cristo: es el que derrama el amor de Dios en nuestro corazón (Rom 5,5).

Después vino la persecución de Nerón... Después vino la destrucción de Jerusalén... Después vinieron los rabinos de Jamnia... Después comenzó a alargarse el tiempo de espera de la segunda y definitiva venida de Jesús... Después mucha gente entró en las comunidades sin el mismo entusiasmo de los primeros... Después...

Muchas cosas cambiaron, muchos factores interfirieron en la vida de las comunidades. Al poco tiempo empezaron a aparecer diferencias que acabaron convirtiéndose en verdaderas divergencias que provocaron fuertes tensiones y conflictos.

Fueron tensiones con la sociedad envolvente: ¿Cuál debe ser la relación con el imperio romano? Y tensiones internas: ¿Quién es el verdadero discípulo de Jesús al que tenemos que seguir?

A finales del siglo primero, estos debates producirán textos divergentes y, podemos decir, antagónicos.

Por un lado, alimentando la fidelidad al proyecto inicial de las comunidades laicas, igualitarias y ministeriales, encontramos los textos de Juan, en los cuales, la palabra *ágape* es central para determinar las relaciones entre los creyentes[2].

En las cartas seudo-paulinas (1 y 2 de Timoteo y Tito), por otro lado, se esboza un nuevo camino de iglesia, con características bien diferentes.

Podemos decir que, a partir de estas cartas, la iglesia –y aquí ya estamos en la hora de usar el singular – está pasando del movimiento del Espíritu a una "religión" constituida regularmente, con las dimensiones propias de todas las religiones: una doctrina, una estructura, un rito, una ley.

La comunidad se está formando en iglesia.

Esta iglesia pretende convivir con una sociedad imperial contemporánea, en paz con las autoridades y evitando provocar reacciones adversas.

---

[2] La frecuencia de las palabras no siempre es señal de una teología, pero es un detalle interesante. En los textos joánicos, el verbo *agapao*/amar aparece 22 veces en el evangelio y 32 veces en las cartas, y la palabra *ágape* es usada 6 veces en el evangelio y 23 en la cartas. Sin embargo, *agapao* es usado 2 veces en 2Tim y *ágape* se encuentra 5 veces en 1Tim, 4 en 2Tim y una vez en Tito, y casi siempre de forma secundaria.

Lo que es bueno y agradable delante de Dios, nuestro Señor, es orar "por los reyes y por todos los que tiene autoridad, *para que tengamos una vida quieta y sosegada,* en toda piedad y dignidad (1Tim 2,2-3).

Sólo había una manera de no provocar reacciones adversas: dejar de vivir de forma "diferente", evitando, sobre todo, subvertir las "normales" relaciones de gobierno que sustentaban la sociedad greco-romana.

Por eso, los ciudadanos debían "ser sumisos a los magistrados y a las autoridades, ser obedientes y estar siempre dispuesto para cualquier buen trabajo" (Tit 3,1).

Por eso, las mujeres debían ser "moderadas, castas, buenas amas de casa, sumisas a sus maridos, a fin de que *la palabra de Dios no se blasfemada"* (Tit 2,5).

Por eso, "todos los siervos que están bajo el yugo, consideren a sus patrones dignos de toda honra, *para que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemadas" (1Tim 6,1).*

Es necesario vivir de manera que no se provoque reacciones de los adversarios (1Tim 5,14; Tit 2,8) y tener, así, una vida sosegada.

La violenta y cruel persecución de Nerón dejó traumas profundos en las comunidades de Roma. Los cristianos fueron perseguidos por ser considerados adeptos a una *"superstición",* una expresión religiosa prohibida y combatida por el imperio. Este clima de rechazo está presente en le Primera carta de Pedro: "los que ultrajan vuestro buen comportamiento en Cristo" (1Pe 3,17); "quien sufre como cristiano no se avergüence" (1Pe 4,15).

Estos hechos hicieron que algunos cristianos, sobre todo de Roma, sintieran la necesidad de ser considerados practicantes de una *religión lícita,* una religión permitida por el imperio romano, lo que le daba derecho al culto público y a otros privilegios, como la autorización a hacer coletas y a estar exentos del servicio militar.

Esta necesidad se volvió aun más apremiante, después de que Tiberio, en el 35 d.C., consultó al senado romano, con la pretensión de declarar ilícita también a la religión judía y, sobre todo, después de la guerra judía que culminó con la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. Después de esta fecha, los cristianos hicieron de todo para no ser identificados más como un movimiento al interior del judaísmo y así no sufrir ulteriores retaliaciones.

Sólo en el siglo IV, el cristianismo será oficialmente reconocido por Constantino, como *religión lícita*, pero la semilla empezó a ser plantada desde finales del siglo primero.

Para ser considerada *religión lícita,* sin embargo, eran necesarios tres elementos esenciales: doctrina, organización y piedad.

Y de ello es que tratan las cartas de Timoteo y la carta de Tito: la *didaskalia*, la doctrina, la instrucción; el *proistemi*, el gobernar, presidir; la *eusebeia*, la piedad, la religiosidad. Son palabras casi exclusivas de las cartas pastorales[3] y constituyen los asuntos centrales de las mismas.

La doctrina

La *didaskalia* es acto de enseñar y, al mismo tiempo, el conjunto de lo que es enseñado: la doctrina. Las cartas pastorales afirman que esta es una de las funciones más importantes de quien preside la comunidad (1Tim 4,13.16): es la tarea de los presbíteros (1Tim 5,17). Se trata de la doctrina apostólica que es caracterizada como "sana" (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), "buena" (1Tim 4.6) o como una "doctrina conforme a la piedad" (1Tim 6,3).

La preocupación por la sana doctrina emerge de la confrontación con las "doctrinas" (el plural en 1Tim 4,1) de los demonios o, simplemente, con la "otra doctrina" (*eterodidaskalia* 1Tim 1,3; 6,3).

---

[3] *Didaskalia*, en el NT, aparece, en total 21 veces; 15 veces sólo en las pastorales; *proistemi* es usado 8 veces en el NT, de las cuales, 6 6 en las pastorales; *eusebeia*, además de estar en Hch 3,12, se encuentra sólo en las pastorales (10 veces) y e en 2Pe (4 veces).

Para que la religión sea considerada lícita es necesario que su doctrina sea única y no defienda ideas y prácticas contrarias a las costumbres del imperio.

Es así que las cartas pastorales critican a los que "se entregan a disputas vanas; queriendo ser maestros de la ley, sin entender ni lo que dicen, ni lo que afirman" (1Tim 1,6-7); "los que prohíben el matrimonio y exigen la abstinencia de ciertos alimentos" (1Tim 4,3): los que corren atrás de "mitos profanos de bellas mujeres" (1Tim 4,7).

Es necesario oponerse a quien es "soberbio y no sabe nada, sino que delira acerca de controversias y confrontaciones de palabras" (1Tim 6,4); son estos los que provocan "alteraciones interminables entre hombres de espíritu corrupto y desprovistos de verdad, suponiendo que la piedad es fuente de lucro" (1Tim 6,5).

Es necesario "guardar el depósito, evitando la palabrería vana e impía, las contradicciones de una seudo-gnosis (1Tim 6,20) y "evitando las discusiones de palabras que no sirven para nada, a no ser para la perdición de los que oyen" (2Tim 2,14). La "palabra de ellos es una gangrena que corroe" (2Tim 2,17). Ellos "se introducen en las casas y consiguen engatusar a mujeres infelices, llenas de pecados, movidas por toda clase de pasiones, que siempre están aprendiendo y nunca llegan al conocimiento de la verdad (2Tim 3,6-7). Son ellos, "hombres malos e impostores que progresaron en el mal, engañando y siendo engañados" (2Tim 3,13), "según sus deseos, que sintiendo comezón en los oídos, se rodearon de maestros; desviaron sus oídos de la verdad, orientándose a los mitos" (2Tim 4,3-4).

Pero, ¿por qué toda esta preocupación? ¿Cuál es la razón de toda esta animosidad? ¿De cuáles mitos, contiendas y controversias nos están hablando estas cartas? ¿Cuáles son los maestros de la ley, corruptos, que sólo enseñan para su lucro? ¿O que la sana doctrina necesitaba combatir?

Tenemos una indicación explícita en la carta a Tito:

> "Porque hay muchos espíritus rebeldes, charlatanes y engañadores, sobre todo entre los de la circuncisión, a los que conviene taparles la boca, pues enseñan en forma muy interesada cosas que no conviene y desconciertan a familias enteras (...). Repréndalos severamente, para que sean santos en la fe, no dando oídos a mitos judíos o mandamientos de hombres que se desvían de la verdad (...). Afirman conocer a Dios, pero lo niegan con las obras, pues son abominables y desobedientes y reprobados en toda buena obra" (Tit 1,10-12.14.16).

Y luego, en seguida, insiste:

> "Evita, en cambio, las controversias tontas, las genealogías y las discusiones y polémicas a propósito de la ley; porque son cosas inútiles y vanas" (Tit 3,9).

Creo que se trata de una confrontación con el judaísmo formativo que se estaba estableciendo, a partir de la escuela rabínica de Jamnia, después de la destrucción de Jerusalén[4]. Este judaísmo, de claro origen fariseo-rabínico, va a construir su identidad a partir de la distinción entre judíos y *goim*/naciones, y reforzará las reglas de "pureza" que incluyen todas las dimensiones de la vida, desde la raza (genealogías) hasta la comida cotidiana. Justamente, lo que las cartas pastorales no quieren:

> "Todas las cosas son puras para los puros, pero nada es puro para los contaminados e incrédulos; por el contrario, su entendimiento y conciencia están contaminados" (Tit 1,15).

La Iglesia de las cartas pastorales quiere distanciarse de este judaísmo que, después de la destrucción de Jerusalén, continuaba en ebullición y que, el 135 d.C. provocaría la represión del emperador Adriano. Él, más de una vez, derrotó a los revoltosos, destruyó Jerusalén y acabó con toda veleidad nacionalista.

---

[4] Otras afirmaciones como la prohibición de casamientos (1Tim 4,3) e que la resurrección ya aconteció (2Tim 2,18) pueden ser de origen gnóstico o pre-gnóstico.

La iglesia de las cartas pastorales no quiere la confrontación, sino una convivencia con el imperio; no quiere tomar un camino que podría llevarla a la separación, al ghetto y a la persecución.

Las cartas pastorales testimonian, de esta forma, el momento en que el judaísmo y el cristianismo se dividen definitivamente y se vuelven dos "religiones" diferentes, antagónicas, objetote recíproca excomunión.

La "instrucción" de las cartas pastorales tiene varios elementos de contenido paulino: la misericordia divina que se manifiesta en Jesús, quien vino para salvar a los pecadores (1Tim 1,12-17); la salvación por la gracia (Tit 3,7) y por medio de la fe (1Tim 1,16; 2Tim 3,15); la negación de la justificación por las obras (2Tim 1,9; Tit 3,5); la salvación de la humanidad, que se realiza según el plan eterno del Padre, el misterio revelado (1Tim 3,16)[5].

Todo eso, sin embargo, es vivenciado como una adhesión dogmática a una doctrina fija y establecida: un catecismo que debe ser defendido apologéticamente, más que como un evangelio subversivo y transformador que deba ser proclamado.

El gobierno

Es el segundo elemento de toda *religión lícita*. Para distinguirse y separarse del judaísmo, la iglesia de las cartas pastorales necesita dejar de ser carismática e igualitaria, basada en el servicio espontáneo de cada uno y de todos los que, animados por el Espíritu santo, ponen sus dones al servicio de la edificación de la comunidad.

Los servicios necesitan ser identificados, oficializados e institucionalizados. Los ministerios proféticos y carismáticos pierden espacio y pasan a ocupar lugares secundarios. En las cartas pastorales, el Espíritu Santo también pierde su protagonismo y es recordado en forma accidental (1Tim 3,16; 4,1; 2Tim 1,14; Tit 3,5).

Las relaciones pasan a ser, por lo mismo, relaciones de "gobierno", como en la sociedad imperial greco-romana[6].

El verbo usado en las cartas pastorales es *proistemi* que significa presidir, conducir, dirigir. Es la tarea de los "ancianos2 y de los "supervisores"[7] (1Tim 5,17; 3,5). Para poder cuidar de la iglesia, los supervisores deben –más allá de ser actitudes éticas experimentadas – ser capaces de gobernar sus casas, "manteniendo a los hijos en la sumisión" (1Tim 3,4). La misma cualidad es exigida de los diáconos: ellos deben saber "gobernar bien a sus hijos y a su casa" (1Tim 3,12).

Este gobierno es ejercitado de dos maneras: el servicio de la palabra y de la doctrina, y la imposición de las manos. Se trata del cuidado con la verdad y del ejercicio del reconocimiento de las funciones oficiales.

Se multiplican los verbos que expresan el ejercicio del gobierno con relación a la doctrina: instruir, combatir, desechar, explicar, exponer, prescribir, enseñar, exhortar, vigilar, amonestar, recomendar, repeler, educar, mover...

> "Te ruego, delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, por su manifestación, y por su reino: predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, rebatiendo, reprendiendo aconsejando, siempre con toda paciencia y doctrina (2Tim 4,1-2).

---

5 Véase la introducción a las cartas pastorales en TEB/*Tradução Ecumênica da Bíblia*, São Paulo, Edições Loyola.

6 Será este tipo de relaciones las que harán que la iglesia, más tarde, sea definida como una "sociedad perfecta": dividida en jerarquía y fieles; iglesia docente e iglesia discente; iglesia clero e iglesia laica. Tendremos que esperar hasta el Concilio Vaticano II para volver a oir que la iglesia es "pueblo *laos* de Dios".

7 El texto de 1Tim 3,5 - que habla de los obispos – construye un paralelismo entre "gobernar" la casa y "cuidar" de la iglesia. Este versículo, sin embargo, no tiene la misma presencia en todos los manuscritos.

Los ancianos constituyen una instancia organizativa: forman el "presbiterio". La de supervisar, a su vez, es tarea de una persona. La relación entre el supervisor y el presbítero, sin embargo, no está definida: en Hch 20,28, los ancianos de Éfeso eran llamados supervisores, dejando entender que la función era la misma; en 1Tim 4,14 se habla del presbítero que "impone las manos" a Timoteo. Tit 1,5, sin embargo, habla de Tito, dejado en Creta para "establecer presbíteros en cada ciudad".

Sea como fuere, es evidente que las cartas pastorales, a finales del siglo primero, nos hablan de una organización constituida, que debe "regular" la vida de la comunidad (Tit 1,5).

Regular el funcionamiento de las asambleas (1Tim 2,11-13); presidir las oraciones comunitarias[8] (1Tim 2,1-2); establecer las condiciones necesarias para que alguien pueda ejercer funciones de autoridad (1Tim 3,1-13); determinar quién puede ser inscrita con relación a las viudas (1Tim 5,9-10); supervisar el servicio de los ancianos (1Tim 5,17-22).

Se trata de un "buen ejercicio de la presidencia" que, inclusive debe ser remunerado por la comunidad; ¡doblemente remunerado! (1Tim 5,17).

La misma relación de gobierno en que se basaba, atravesaba y explicaba el funcionamiento de la sociedad greco-romana como un todo, traspasaba la vida de la comunidad, así como la vida privada, individual y cotidiana, regulando:

- Las relaciones políticas, por las cuales, los ciudadanos deben estar sometidos a las autoridades (Tit 3,1).
- Las relaciones intra-eclesiales, por las cuales el supervisor es el "ecónomo" de las cosas de Dios y debe usar de todo su mandato[9] (Tit 1,7; 2,15);
- Las relaciones familiares, por las cuales los hijos deben ser sumisos a los padres, así como las mujeres a los maridos (Tit 2,5);
- Y las relaciones de producción, por las cuales los esclavos deben permanecer sumisos a sus patrones (Tit 2,9).

Era todo lo que la sociedad greco-romana consideraba "normal". Evidentemente, estas actitudes no iban a provocar reacciones negativas, puesto que no iban a incomodar a nadie, a no ser, eventualmente, a aquellos que debían continuar "sumisos". Al final, como siempre en la historia, *la religión lícita* era la religión al servicio del poder.

La piedad

Eusebeia = piedad, temor reverencial, religión (religiosidad). Esta es una palabra, completamente ausente del diccionario paulino. Creo que aquí está una de las principales razones que nos hacen afirmar que las cartas pastorales, en su redacción final, no pueden ser paulinas.

En las cartas pastorales, *eusebeia* ocupa el lugar central que *ágape* tenía en las cartas de Pablo, y que tendrá en los escritos de Juan. Podemos decir que, de cierta manera, *eusebeia* substituye a *ágape*.

Eusebeia es la *pietas* (piedad) de los romanos.

Es famosa la afirmación de Cicerón: la *pietas* es la fundamental de todas las virtudes[10].

Esa es la misericordia de las cartas pastorales. Ella nada tiene que ver los sentimientos de compasión.

---

8 1Tim 2,1 habla de "eucaristías". No podemos decir que se trata necesariamente de la celebración de la cena del Señor. De hecho, es interesante notar que las tareas de los supervisores, ancianos y diáconos parecen ser propias de la esfera organizativa y administrativa y no incluían explícitamente la presidencia de la celebración eucarística. La *didaké* también confirma esto. A finales del siglo primero, la cena continuaba realizándose en las casas.

9 La palabra griega *epitaghe* deriva de *epitasso* (estar sobre, mandar, obligar) que es lo contrario de *upotasso* (estar debajo, ser sumiso, obedecer)

10 Cícero, *Pro Plancio*, 12,29.

Es la síntesis de la misión del apóstol.

" Pablo, servidor de Dios, apóstol de Cristo Jesús para comunicar la fe a los elegidos de Dios la fe y *el pleno conocimiento de la verdad aquella que está conforme a toda piedad*" (Tit 1,1).

Toda la doctrina se resume en el "misterio de la piedad":

"Sin lugar a dudas, es grande el misterio de la piedad: ella se ha manifestado en la carne; fue justificada en el Espíritu, ha sido presentada por a los ángeles, proclamada a todas las naciones, creída en el mundo y recibida en la gloria" (1Tm 3,16)

La piedad es la certeza de la vida:

"La piedad es provechosa para todas las cosas, *promesa de la vida,* del presente y de lo que ha de venir" (1Tim 4,8b).

Parece que estamos oyendo uno de los axiomas de la cultura romana, que unía indisolublemente la piedad y la felicidad. Sólo el piadoso podía ser feliz[11].

La piedad en las cartas pastorales es un objetivo final de la enseñanza de la doctrina y de la razón de ser de un gobierno:

"Esto enseña y exhorta, pues alguien enseña otra doctrina que no concuerda con estas palabras de nuestro Señor Cristo Jesús y con la *doctrina, aquella que es conforme a la piedad*" (1Tim 6,2c-3).

Es importante comprender, entonces, las dimensiones de *eusebeia en la oikumene* griega.

El verbo griego *sebomai* que está en la raíz del sustantivo *eusebeia* indica reverencia, respeto, retirarse delante de alguien, "saber cuál es mi lugar". Este concepto define la manera propia de la religiosidad de los griegos: es una mezcla de temor, maravilla, espanto sagrado provocado por una "majestad" presente en las cosas, en las divinidades. Por eso, la veneración religiosa puede ser dirigidas a diversos objetos: patria, territorio, sueños, país, difuntos, héroes y, sobre todo, a los ordenamientos por ellos establecidos[12].

En este contexto, es interesante recordar lo que el rey Antioco III decía, tres siglos antes, de la fidelidad de los judíos:

"Estoy persuadido de que los judíos serán buenos guardianes de nuestros intereses, por causa de *su piedad con Dios,* y sé que mis antepasados conocieron de su *fidelidad* y de su pronta *obediencia* a las órdenes recibidas... a ellos prometemos que podrán vivir de acuerdo a sus propias leyes" (AJ 12, 147-153).

Por causa de esta piedad y fidelidad, el judaísmo fue reconocido como *religión lícita* por los reyes griegos y por el emperador Augusto.

Podemos decir lo mismo de la *pietas* de los romanos:

"La *pietas* constituye uno de los valores más importantes de la cultura romana; resguarda esta noción, en principio, un sentimiento de lealtad y obligación con aquellos a los cuales se está ligado por vínculos de parentesco: país, hijos, parientes. Siendo así, se dice que la *pietas* está fundamentada en relaciones de naturaleza familiar, que sobrepasan las esferas de la vida terrena, para entenderla como culto a los antepasados. Se afirma, entonces, un sentimiento religioso entre los romanos que veneran los Manes, Lares y Penates, divinidades vinculadas a la religión doméstica. A partir de este vínculo afectivo, que une a los miem-

---

11 *Pius felix* era un título de los emperadores de la família de los Severos. Es decir, también de Juan V.

12 Ver W. GUNTHER, Pietá, en *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*, Bologna, Edizioni Dehoniae, 1976. Se trata, de cierta forma, de lo que el deuteronomista entiende por "temor de Dios" y, también, aunque con las debidas diferencias, nos recuerda los *hassidim*, los piadosos de los cuales se originó el movimiento fariseo.

bros de una familia, la *pietas* incluye el culto a las divinidades y se proyecta en las relaciones de la comunidad con el Estado"[13].

La lealtad es obligación. Estas son las características de la piedad del mundo greco-romano.

La piedad deriva de la obligación de aceptar, obedecer y respetar un vínculo que no puede ser quebrantado: es una relación necesaria e inmutable, por la cual yo estoy obligado a una lealtad indiscutible.

Por eso, la piedad comporta, necesariamente, la aceptación de la sumisión fiel y leal a alguien a quien todo le debo: los países, los dioses, al patrón, al Estado. Es el respeto y la veneración por aquellos valores de la tradición, por la religión, por los gobernantes y por los antepasados[14].

En este contexto podemos entender muy bien por qué la comunidad sólo puede alcanzar una vida tranquila en "toda piedad", si reverencia y ora por los reyes y por todos los que tiene autoridad (1Tim 2,2).

La piedad es también una actitud de los esclavos, con relación a sus patrones:

"Todos los siervos que están bajo el yugo, consideren a sus señores dignos de toda honra, para que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemadas. Y los que tienen señores creyentes, no los desprecien, por ser hermanos; antes bien, sírvanlos mejor, porque ellos, que participan del beneficio, son creyentes y amados. Esto es lo que enseñamos y exhortamos. Si alguien enseña alguna otra doctrina, que no están conforme con las palabras de nuestro Señor Jesucristo, y con la *doctrina* que es según la *piedad*, es soberbio y no sabe nada, sino que delira sobre cuestiones y contiendas de palabras, de las cuales nacen envidias, disputas, blasfemias y sospechas ruines (1Tim 6,1-4).

La piedad es la familia que se encarga de cuidar a sus viudas:

"Si alguna viuda tuviera hijos o nietos, que ellos aprendan primero a *ejercer la piedad* con su propia familia y a recompensar a su país; porque esto es bueno y agradable delante de Dios (1Tim 5,4).

Por eso, una viuda que tenía hijos no entraba en la lista de las que debían ser ayudadas por la comunidad.

"La comunidad no debe tomarlas a su cargo, a fin de poder dar asistencia a a aquellas que son verdaderamente viudas" (1Tim 5,16).

La exhortación hecha a Timoteo se vuelve, así, en un proyecto de vida para toda la comunidad:

"Ejercítate a sí mismo para la piedad (1Tim 4,7).

"La piedad es, de hecho, una gran fuente de lucro, pero en otro sentido: para quien sabe contentarse" (1Tim 6,6).

Para las cartas pastorales, la lealtad sumisa a la doctrina, a las instituciones y a las autoridades, es la virtud principal y la característica fundamental de la comunidad. Las otras vir-

---

13 Alice da Silva CUNHA, "Pietas: fator de convergência na construção textual", en *Anais da IV semana de estudos clássicos*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2005. Este concepto sirve, de igual manera, para la *eusebeia* que define la manera propia de la religiosidad griega.

14 En la época imperial, la piedad fue venerada como la diosa representante del cumplimiento del deber con relación al Estado, las divinidades y la familia. Para los romanos, la piedad es el atributo del héroe civilizatorio, que supera las cualidades exclusivamente militares de los héroes míticos. El *Pius* Enéias es el héroe simbólico que une el mito a la historia romana. Héroe de la piedad en el respeto al padre y a los dioses, él fue considerado el tatarabuelo de Rómulo y Remo, los míticos fundadores de Roma.

tudes –típicas también del ambiente estoico – sirven de corolario para que el hombre de piedad sea ejemplar, aceptado y estimado por todos, y que su fe pueda ser vivida en los parámetros de la religión lícita.

Las cartas pastorales son la expresión de una comunidad que decidió que nunca más iba a incomodar a nadie, adaptándose a la lógica de gobierno (*arqhe)*, incluso aunque sea de tipo sacerdotal (*hieros*), la lógica de la jerarquía.

Llegamos al fin de este breve ensayo, respecto a la propuesta de comunidad que nace de las cartas pastorales y que luego será retomada también en la segunda carta de Pedro. Está propuesta será confirmada por la carta de Clemente Romano a los Corintios y, definitivamente, consagrada en las cartas de Ignacio de Antioquia[15].

A pesar de que los textos de Juan se resisten a este movimiento –retomando la propuesta evangélica inicial, en toda su radical laicidad, ministerialidad e igualdad – éste será el modelo de iglesia que conseguirá imponerse, sobre todo, en el ambiente romano.

En poco más de dos siglos, el cristianismo se volverá no solamente una *religión lícita*, sino que, el emperador Teodosio, en el 380 d.C., la proclamará la única religión oficial del imperio romano, e iniciará un proceso, muchas veces violento, de eliminación de cualquier otro culto o tipo de religión.

Fe será sinónimo de orden y sumisión. Las persecuciones acabarán y la gran preocupación eclesial será la "libertad religiosa" –manera más moderna de hablar de la *religión lícita* – y la búsqueda de concordancia entre los poderes sagrados y profanos.

Salvo muchas, lindas y tercas excepciones...

Sandro Gallazzi
caixa postal 12
Macapá/AP
68906-010
Brasil
sandro.gallazzi@oi.com.br

---

15 A este respecto ya escribí el artículo: "Da autoridade para a hierarquia", *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, n. 42/43, 2002.

La encarnación
Factor de crisis en las comunidades joánicas

Resumen
El artículo presenta el tema de la crisis que acontece en una comunidad joánica, narrada en 1Juan, intentando contextualizar estas luchas internas dentro de la historia de la escuela joánica. Consecuentemente con esto, la reflexión busca comprender el conflicto en el contexto de las diversas cristologías que coexistieron en estos grupos y por consiguiente la crisis se presenta como el esfuerzo por pensar más cabalmente la propia identidad de la fe cristiana en la Encarnación. Para esto el artículo desarrolla el estilo "nosotros" presente en el evangelio y en la 1Juan. A partir de esto se describe la particular conciencia de unidad de Cristología y ética que presenta la comunidad de testimoniar la realidad de Encarnación y de la muerte de Cristo y su verificación en el amor al hermano. Posteriormente el artículo desarrolla el carácter profético del estilo "nosotros", mostrando que el autor ha comprendido el conflicto en el contexto de la creencia apocalíptica de los signos precursores, de la llegada de los anticristos y seudoprofetas antes del fin.

Abstract
The article presents the subject of the crisis that occurs in a johannine community, narrated in 1John, trying to place these internal fights within the history of the johannine school. Consequently with this, the reflection looks for to understand the conflict in the context of the diverse christologies that coexisted in these groups and therefore the crisis appears like the effort to think more exactly the own identity of the Christian faith about the incarnation. For this the article develops to the style "we" presents in the gospel and the 1John. From this one describes to the particular conscience of unit of Christology and ethics that the community presents to testify of incarnation and the death of Christ and its verification in the love to the brother. Later the article develops to the prophetic character of the style "we", showing who the author has understood the conflict in the context of the apocalyptic belief of the precursory signs, of the arrival of the antichrists and pseudoprophets before of the end.

1. Introducción

Una afirmación fundamental que nos da la 1Juan para descubrir a los anticristos y falsos profetas es la venida en la carne del Hijo de Dios. Este criterio de discernimiento en ningún caso ha nacido ya maduro y ni ha sido comprendido de la misma manera por las comunidades joánicas. La cuestión de la correcta interpretación (orto-doxa) está dirigida en 1Juan no a sujetos ajenos a la propia comunidad sino que se realiza en el seno de ella. La primera experiencia de fe de la comunidad joánica se presenta como una *fe histórica* en el sentido que el credo de ella está referida a una profundización de sus contenidos cristológicos. En efecto, el criterio dado de la encarnación no surge como un dato ya cerrado y terminado en la historia de la dogmática eclesial, sino que antes y hoy sigue siendo *un misterio por pensar*. Por consiguiente, la encarnación del Hijo es uno de aquellos pozos donde debemos alimentar nuestra práctica eclesial hoy en día en Latinoamérica.[1]

El título del artículo utiliza la expresión "crisis"; por eso, debemos decir algunas palabras para aclarar el término. Por una extraña paradoja la historia de los escritos pertenecien-

[1] Cf. I. ELLACURIA, *Historicidad de la salvación cristiana*, p.343-372, en I. ELLACURIA y J. SOBRINO (editores), *Mysterium liberationis - Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trota, 1990.

tes a las comunidades joánica está vinculada desde sus orígenes a corrientes heterodoxas del cristianismo naciente. Por ejemplo, es un hecho que el evangelio fue utilizado primeramente por los gnósticos y sólo posteriormente fue aceptado por la Iglesia entre sus libros canónicos. Pero este mismo dato, se puede apreciar en los mismos inicios de la comunidad joánica. Desde sus comienzos la crisis en las comunidades joánicas adquiere unas características particulares en cuanto presenta diversas "cristologías", expresión de variados factores como la procedencia de los grupos involucrados, las convicciones de diverso tipo y cultura. Además expresa la conciencia histórica de que ella ha debido enfrenta en diferentes momentos de su trayectoria histórica el desafío de re-formular el envío y la Encarnación del Hijo. Por tanto, el conflicto en la comunidad joánicas está vinculado desde un comienzo a la cuestión de la crisis de su propia identidad. En algunos momentos de su historia la crisis viene a causa de una confesión de Jesús como el profeta-Mesías como Moisés según Dt 18,15.18, impulsada por seguidores de Juan Bautista o samaritanos. En otros, por una visión de Jesús como *theios aner*, taumaturgo divino que manifiesta la gloria de Dios, posiblemente vinculado a un entorno judeo-helenista y finalmente por la reacción contra la expulsión de los cristianos de la sinagoga por los judíos, afirmando para ello una cristología de la pre-existencia contra la figura de Moisés. Esto muestra evidentemente que la comunidad joánica fue una comunidad que atravesó varias y diferentes crisis en su trayectoria, no sólo en relación a la defensa de su fe con grupos externos, sino principalmente en relación a la integración de grupos procedentes de distintas regiones y culturas y que eran portadores de diversas tradiciones religiosas.

Para esto el artículo desarrolla dos aspectos, el primero es una perspectiva diacrónica, es decir, toma como punto de partida un análisis de los textos del evangelio y de 1Juan, en donde aparece el estilo "nosotros" que se puede observar en el evangelio y en las cartas joánicas. Este análisis considera la historia de la redacción joánica según lo muestra J. A. Robinson[2] quien sostiene que el prólogo y el epílogo del cuarto evangelio han sido escritos posteriormente al cuerpo del evangelio y a 1Jn, y por tanto, el estilo "nosotros" representa una redacción tardía del evangelio, posiblemente contemporánea a 1Jn y a Jn 21. La segunda es una perspectiva sincrónica, en el sentido que esta redacción en 1Jn está vinculada a una particular conciencia profética que posee la comunidad[3] y que considera ser transmisora de las enseñanzas desde el principio. A la luz de estas notas, el conflicto en las comunidades joánicas se presenta como una cuestión de legitimación profética de una correcta interpretación de la encarnación.

2. La cristología de los adversarios

Al comienzo de este apartado es importante subrayar que la historia de la comunidad joánica refleja una serie de acentuaciones y tendencias cristológicas, las que expresan convicciones y tensiones de comunidades cristianas. La interpretación de estas variadas cristologías, desde doctrinas posteriores, resulta anacrónica. Una adecuada comprensión histórica de la cristología joánica impide hablar de "herejes" o "cismáticos"[4], al menos exige ser prudentes a la hora de estereotipar determinadas tendencias dentro de esta comunidad. El concepto de herejía y ortodoxia es más bien tardío y habría que considerar que en la historia del cristianis-

---

2 Cf. J. A. Robinson, "Relation of the prologue to the Gospel of St. John", en *NTS* 9 (1963), p.124-125; J. PAINTER, "The Opponents in 1John", en *NTS* 32 (1986), p.50.

3 Cf. R. EDWARS, "Why Study the Johannine Epistles?", p.112, en B. LINDARS (editor), *The Johannine Literature*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1-4*, Freiburg, Herder, 1979, p.46-60; R. SCHNACKENBURG, *Die Messiasfrage im Johannesvangelium*, p.240-264, en J. BLINZER y O. KUSS-F. MUSSNER (editores), *Neutestamentliche Aufsätze - Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Verlag Friedrig Pusten Regensburg, 1963; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p.160-174; R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado - Estudio de la eclesiología joánica*, Salamanca, Sígueme, 1991, p.165-175; G. SCHTRECKER, *Theology of New Testament*, New York-Berlín, Walter de Gruyter, 2000, p.483.

4 Cf. J. PAINTER, *The Opponents in 1John*, p.48.

mo primitivo existieron múltiples modelos cristológicos que convivieron entre sí, más o menos pacíficamente. Teniendo presente lo dicho, diversos investigadores mencionan la existencia en 1Jn de una cristología docetista o gnóstica defendida por cristianos calificados por el autor de 1Jn como "seudoprofetas". Al respecto es importante hacer notar que los orígenes del docetismo es una cuestión discutida.[5] Al igual que ocurre con la gnosis, existen antecedentes de este tipo de pensamiento en la literatura judía del cambio de era.

Las principales notas de esta cristología son las siguientes:

- Niegan que Jesús sea el Mesías (ver 1Jn 2,22) "¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo?".
- Todo el que confiesa que Jesucristo ha venido en la carne es de Dios (ver 1Jn 4,2-23).

La negación de Jesús como el Mesías está en consonancia con la disputa con los judíos en el evangelio de Juan. Y refleja un conflicto con un grupo externo. En cambio la negación de la venida del Cristo en la carne es un criterio para identificar a los anticristos (2Jn 1,7): "Muchos engañadores han salido por el mundo, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Quien esto hace es el engañador y el anticristo". Es posible que se trate en este caso de creyentes de la comunidad joánica que comprendieron la Encarnación de Cristo como "manifestación de su gloria" (ver Jn 1,14b; 2,11); de acuerdo a una particular visión, al modo de los hombres divinos que se conocían en el Asia Menor. Esta cristología se puede vincular también a grupos joánicos que defendían una cristología del profeta escatológico según el modelo de 11QMelquisedec, en donde el profeta escatológico es descrito como un ángel, enviado celeste que realiza el juicio sobre el mundo en el día del juicio. En estas dos cristologías la Encarnación del enviado es comprendida en sentido "funcional", es decir como "manifestación" de un ser divino. La historia humana es presentada desde un esquema trascendente familiar a círculos de judíos heterodoxos. Algunos autores como Kümmel señalan que se trataba de "un movimiento gnóstico-entusiasta el que ofrecía una cristología docetista"[6]. Pero señala que la variedad dentro de la gnosis cristiana la que 1Jn combate no puede ser unida a los nombres de la historia de la herejía.[7] Por otra parte se ha querido mostrar repetidas veces que la herejía que combate 1Jn es Cerinto, pero 1Jn no muestra trazos del punto de vista y características de Cerinto. También es necesario tener en consideración lo señalado por E. Schillebeeck "... el movimiento que en la historia de la Iglesia posterior será llamado docetismo tiene sus orígenes en círculos judíos, no en greco-romanos. Así por el libro de Tobías nos enteramos de que un ser celeste, un ángel puede tomar figura humana y, una vez cumplida su misión, abandonarla"[8] (ver Mc 6,14.16). En el judaísmo tardío existe la creencia que los ángeles son enviados por Dios y asumen forma humana, la cual dejan o se transforman, luego de realizar la misión que Dios les ha encomendado.[9]

Algunos autores hablan de los adversarios del autor de 1Jn como "entusiastas", participantes de algún tipo de cristología ligada a un conocimiento de la divinidad. En estos círculos religiosos posiblemente contextualizados en ambientes paganos establecieron contacto con la tradición joánica, conservando alguna terminología de esta tradición como por ejemplo, el término "comunión" (*koinonía*) y "permanecer" (*ménein*). Ellos pertenecen probablemente a la facción de los adversarios (ver 1Jn 1,6; 2,6), entendida como una comunión de tipo mística la cual excluye la comunión con los hermanos. El criterio de la venida en la carne

---

5 Cf. U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p.63-70.

6 W. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament - revised edition*, SCM Press, 1987, p.440-441.

7 Cf. EDRWARS, *The Johannine*, p.156-157.

8 E. SCHILLEBEECK, *Cristo y los cristianos*, Madrid, Cristiandad, 1982, p.339.

9 Cf. D. FRANKFURTER, *Elijah in Supper Egypt - The apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress, 1993, p.122-123; Ch. A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology - Antecedents & Early Evidence*, Leiden, Brill, 1998, p.161-169.

del Hijo, expresa que para el autor de 1Jn, el conocimiento verdadero de Dios radica fundamentalmente en Cristo encarnado. La relación entre cristología y ética es subrayada fuertemente por el autor de 1Jn. Los adversarios poseen una impronta ligada a la gnosis en cuanto se trata de un tipo de saber "yo lo conozco" (ver 1Jn 2,4) que según el autor de 1Jn no guarda los mandamientos. Al igual que otros círculos religiosos de judíos helenistas heterodoxos, los adversarios dicen "el que dice estar en la luz", pero esta comunión con Dios no se traduce en una conducta ética con su hermano.

3. El estilo "nosotros" en el evangelio y en la 1Juan

Los escritos del cuarto evangelio y 1Jn son reconocidos como pertenecientes a lo que se ha denominado "escuela joánica". Esta vinculación integra diversos elementos: terminología, temas y estilo que comparten ambos textos. Uno de los aspectos más interesantes de los cuales vinculan la 1Jn al evangelio lo tiene las secciones "nosotros".[10] El texto de 1Jn opone la expresión "si decimos..." (ver 1Jn 1,6.8; 2,4.6.9) a la expresión "nosotros" del cual el autor se hace representante. La glosa representa una "innovación de sentido" por tanto expresa una toma de postura ante una afirmación anterior. Ella no se explica por sí sola sino que es una relectura de un texto previo y por tanto para comprenderla es necesario remitirse a otro texto del cual se desmarca y pretende superarlo.

El estilo "nosotros" refleja la re-interpretación posterior de la comunidad joánica en un estadio tardío de la redacción del evangelio la cual expresa una distinta comprensión que la comunidad desarrolla con el correr de su historia. Este estilo habla en el evangelio tanto en boca de Jesús (ver Jn 3,11), en la de los judíos, adversarios, de los propios cristianos contemporáneos al redactor y hasta en forma anónima (ver Jn 19,35). Esta re-interpretación está ligada a la cuestión de dar testimonio de "lo que hemos visto y oído". Este lema recorre el evangelio de Juan y 1Jn expresando la comprensión que tuvo la comunidad joánica de la encarnación. Al realizar un recorrido por los escritos joánicos podemos apreciar distintas tonalidad de esta misma labor hermenéutica del estilo "nosotros" que nos pueden ayudar a re-pensar nuestras actuales opciones de fe.

3.1 El estilo "nosotros" en el cuarto evangelio

En el prólogo del evangelio ya encontramos en la glosa de 1,14 un ejemplo de esta re-interpretación: "y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad; y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre". Este "nosotros" corresponde, según R. Bultmann, a "la comunidad la cual habla no es a causa de una idea y de una norma eterna ya constituida sino por una historia concreta y por su tradición"[11]. El versículo ha recibido distintas interpretaciones a través de la historia más reciente. E. Käsemann sostenía que este versículo representa una glosa del evangelista, preguntándose qué carácter tenía, sí representaba la cristología del evangelista o su punto de partida.[12] Esto último no puede ser ya que en todo el evangelio no se vuelve a hablar de la Encarnación de la palabra. De la misma manera J. Painter afirma que "el verbo se hizo carne" es una adición del evangelista.[13] Esta re-interpretación que realiza la comunidad a la cristología que circula en la comunidad cristiana

---

10 Cf. J. A. T. ROBINSON, *The Relation of the prologue to the Gospel of St. John*, p.124-125; E. LOHMEYER, "Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannes-briefes", en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*/ZNW, 27 (1928), p.225-263; J. GNILKA, *Teologia del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 1998, p.253.325-326; E. SCHWEIZER, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p.143.

11 R. BULTMANN, *Das evangelium des johannes*, Göttingen, Vandenkoeck & Ruprecht, 16. edición, 1959, p.46.

12 Cf. E. KÄSEMANN, "Aufbau und Anliegen des johannesichen Prologs", p.155-180, en E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 6.edición, 1970.

13 J. PAINTER, "Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel", en *NTS* 30 (1984), p.468.

expresa una ruptura epistemológica que profundiza la comprensión del ministerio de Cristo. Es muy posible que este versículo represente un punto de llegada de la cristología joánica, mostrando una glosa del evangelista o de un posterior redactor.[14] Si colocamos en paralelo el v.14 con el prólogo de 1Jn 1,1-4: "lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al verbo de vida[2] - la vida fue manifestada, y la hemos visto; y os testificamos y anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y nos fue manifestada -,[3] lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo", tenemos un arco semántico que se vincula a través del estilo "nosotros", común tanto al prólogo de Jn como a 1Jn, en los cuales se presenta el misterio de la encarnación de manera semejante, y que a su vez refleja un crecimiento en la comprensión de este dato del evangelio. Esta nueva comprensión indica que el "envío del Hijo" no acontece como un ser divino que se pasea sobre la historia humana manifestando su gloria sino como un paso en la verificación mediante la ética del amor al hermano.

En este arco vemos que la cristología de la pre-existencia se presenta en Jn 1,14 y en 1Jn 1,1-4 como una fe en la presencia real del *logos* en la historia; a esto se debe que el autor de 1Jn la expresión "palparon nuestras manos" es similar a la que encontramos en Jn 20,27. Para Barret "el único significado posible es que 'nosotros', la Iglesia, los cristianos'. Somos nosotros los que realmente hemos contemplado la gloria de Cristo, cuando habitó entre nosotros...la iglesia es heredera de los apóstoles y de su autoridad".[15] Es significativo al respecto que en 1Jn no encontramos ninguna reflexión acerca de la gloria de Jesús, sino que el discurso está centrado en torno a la realidad de la Encarnación en cuanto lo visto y oído. Tampoco existe mención de la cristología de la pre-existencia. Cristo se presenta afirmado como Hijo de Dios y Mesías. En cambio si aparece integrada la muerte de Cristo. Por tanto es posible que la expresión de Jn 1,14.16 halla que considerarla en la misma dirección que la del prólogo de 1Jn en donde se subraya "lo que han palpado nuestras manos" como un dato de la realidad de la Encarnación llevada a cabo por el Hijo de Dios. Se trata como se ha subrayado enérgicamente por U. Schnelle de una cristología antidocetista, que recalca la realidad de la Encarnación y muerte del Hijo de Dios.[16]

Las dos glosas siguientes se refieren a las expectativas mesiánicas de judíos y de samaritanos. En el texto de Jn 3,11 Jesús mismo habla a Nicodemo en "estilo nosotros"[17]: "De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio". Para el cuarto evangelio, el mismo Jesús habla a nombre de la comunidad joánica a los judíos contemporáneos de ésta[18]. Nicodemo representa a los judíos que creen a medias en las señales de Jesús. Bultmann equivocadamente había pensado que éste "nosotros" proviene de la fuente mandea, pero es más factible que sea la comunidad creyente que da testimonio de "lo que sabemos y hemos visto", esta es la experiencia de la salvación en Cristo. Este testimonio de la comunidad expresa que la fe joánica es una fe fundada en una experiencia de salvación histórica no espiritual ni aparente. En el texto de Jn 4,22 "vosotros adoráis lo que no conocéis pero *nosotros adoramos* lo que conocemos pues la salvación es de los judíos". Jesús mismo interpreta a nombre de la comunidad joánica y expresa un cierto rasgo anti samaritano, extraño sin duda al resto del evangelio. Bultmann con-

---

14 Cf. J. PAINTER, *The Opponents in 1John*, p.65. Ésta es la posición de Painter; R. BROWN, *Giovanni*, Assisi, Cittadella Editrice, 5.edición, 1999, p.42-44.

15 Ch. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Madrid, Cristiandad, 2003, p.217

16 Cf. nota 5.

17 R. BROWN, *Giovanni*, p.172-173.

18 Cf. D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, p.164-165.

sidera a ésta como una glosa del redactor eclesiástico.[19] Es importante notar que mediante estas re-interpretaciones la comunidad se desmarca de las expectativas mesiánicas que van contra su fe. La glosa expresa de esta manera una superación de las antiguas posiciones que tenía la fe en Jesucristo. En etapas anteriores de su historia la comunidad había comprendido a Jesús a la luz de Moisés, con esta re-interpretación se desmarca expresando que él es más grande que Moisés.

La glosa del siguiente texto Jn 19,35 "y el que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad, para que vosotros también creáis". Es una glosa anónima del redactor final[20], quien subraya la realidad de la muerte de Cristo, dirigida a los lectores contemporáneos del redactor. No presenta la primera persona plural, pero muestra que se trata de una re-interpretación que busca subrayar la realidad del hecho. Este dato es interesante porque nos muestra que uno de los aspectos fundamentales de la ruptura de la comunidad joánica con el entorno judío y cristiano fue dar testimonio no sólo de la realidad de la Encarnación sino también de la muerte del enviado (ver 1Jn 3,16; 5,3). Para esta comunidad la realidad de la muerte de Cristo expresó una nueva manera de entender el amor y el conocimiento de Dios.

Un texto fundamental es Jn 21,24-25 donde se señala que el "nosotros" corresponde a la comunidad del discípulo amado por Jesús: "este es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y escribió estas cosas; y *nosotros sabemos que su testimonio es verdadero*". Este "nosotros" representa la comunidad que confiesa que el origen del evangelio escrito es producto del testimonio del discípulo amado. Es la propia comunidad de éste la que se hace garante de la tradición que de él procede. Para Barret "la precisión nosotros" debe tomarse con la mayor seriedad, porque atestigua que hubo una Iglesia apostólica cuya existencia confirma y ratifica el testimonio de los Apóstoles"[21].

En estas breves notas podemos realizar el siguiente recuento:

El estilo "nosotros" expresa la pertenencia a una tradición que se alimenta y profundiza su conocimiento de Cristo. En primer lugar expresa una reacción a una cristología que no considera suficientemente la realidad de la encarnación. Posiblemente expresa una corrección a la misma tradición joánica que concibe el envío del hijo en términos de un *theios aner*. Por tanto, esta toma de postura implica un volver a pensar la fe cristológica en un nuevo contexto, desde una comprensión más radical de la ruptura que significaba la fe en Cristo. En donde las antiguas categorías ya no expresaban suficientemente bien la fe de la comunidad. Este estilo pretende subrayar la realidad del hacerse carne y de la muerte del Hijo. Además, representa una conciencia de superación de la crisis planteada a propósito de la divinidad de Jesús en contraste con las expectativas judías y samaritanas, y por consiguiente implica una relectura de tradiciones mosaicas y anti-templo tanto de judíos como de samaritanos. Junto con esto, la tradición joánica mediante esta expresión se hace conciente de su propio proceso de transmisión.

3.2 El estilo "nosotros" en 1Juan

El estilo "nosotros" remonta su autoridad al "comienzo", en algunos casos se refiere al comienzo del mundo (1Jn 3,8)[22] en otros casos se refiere posiblemente al ministerio terreno de Jesús, específicamente con relación al mandato del amor (ver 1Jn 2,24; 3,11; 2Jn 5). El autor establece un criterio que vincula la cristología a la ética "*nosotros sabemos* que hemos pasado de la muerte a la vida en que amamos al hermano" (1Jo 3,14)... "en esto sabemos

---

19 Cf. R. BULTMANN, *Das evangelium des Johannes*, p.139. Nota 6 a pie de página p.555.

20 Cf. Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, Sígueme, 1981, p.469.

21 Ch. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, p.897.

22 Cf. D. AUNE, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean World*, Gran Rapids, William b. Eerdmans Publishing Company, 1991.

que amamos, que *aquel dio su vida por nosotros y nosotros debemos por los hermanos dar la vida*" (1Jo 3,16). Esto refleja una constante en el conflicto entre el estilo "si decimos..." y el estilo "nosotros". Para el autor de 1Jn el criterio de la ética se desprende del hecho que el Hijo se ha encarnado y nos ha mostrado el amor de Dios (1Jn 4,10). Esto expresa claramente una ruptura que lleva la fe en la Encarnación de Cristo a su verificación ética en la historia. El criterio del amor al hermano está en relación al envío del Hijo, nosotros no sabemos quién es Dios y qué es el amor sino por medio de la encarnación y por el amor real al hermano. El nosotros sostiene la fe en la Encarnación del Hijo porque de esta manera fundamenta la dimensión ética del conocimiento y de la comunión con Dios.

Además el autor señala el criterio de escuchar a los dirigentes de la comunidad "el que es de Dios nos escucha, el que no es de Dios no nos oye" (4,6) en esto reconocemos el espíritu de verdad y el espíritu de error. Sobre todo aparece la primera persona plural en el mandato de amor "amémonos unos a otros" (4,7). El sujeto de esta sección es la comunidad "no en que nosotros hayamos amado a Dios sino que Éste *nos amó a nosotros*". El sujeto es siempre la comunidad no el cristiano en particular, la conducta del cristiano está basada en el amor divino. En contraposición al estilo "si decimos..." de los adversarios, la experiencia de la comunidad está marcada por una ética del amor mutuo. En el texto de 1Jn 4,14 señala el autor una idea querida para el evangelista: "nosotros afirmamos y hemos testimoniado que el Padre ha enviado al Hijo para salvar al mundo", esta confesión cristológica expresa la conciencia de que el amor es un movimiento que nace en Dios y despierta en el hombre la respuesta ética.

En resumen. Podemos decir que el estilo "nosotros" es común, tanto al evangelio como a la primera carta joánica. Es posible que este estilo "nosotros" sea un re-interpretación redaccional del último redactor eclesiástico del evangelio que representa a la tradición, que en el evangelio se identifica con la enseñanza del discípulo amado. El estilo nosotros se presenta en el evangelio como alguien que introduce glosas aquí y allá para acentuar, modificar, y expresar alguna idea que considera determinante, como es la fe en la realidad de la encarnación. En segundo lugar, el estilo "nosotros" por un lado habla de "vosotros" en el evangelio para referirse a "los judíos" adversarios externos a la comunidad joánica. Pero a diferencia del evangelio la 1Jn no se enfrenta con los "judíos" sino con adversarios internos. En 1Jn los adversarios son descritos mediante la introducción "si decimos...", a este estilo se opone las afirmaciones del autor señalando el "nosotros" de la tradición. Los falsos cristos han salido desde nosotros, son parte de la misma comunidad joánica que entabla una amarga disputa con "anticristos", "impostores", etc. El estilo "nosotros" se considera portador autorizado de la tradición de la comunidad joánica (ver Jn 3,11; 1Jn 1,1). El autor entrega un criterio fundamental, la unión de la cristología con la ética del amor al hermano. Quizás este último punto sea el más significativo y característico de este comentador. Su escrito pretende ser una transmisión de la auténtica tradición del origen, a esto se debe su reiterada expresión "desde un comienzo", por eso subraya en reiteradas ocasiones la expresión "en el principio". En esto podemos decir que responde a la misma perspectiva teológica del discípulo amado del cuarto evangelio, quien se considera el garante de la tradición de la comunidad joánica (ver 1Jn 1,1; 2,7.13.14). Posiblemente el "nosotros" del evangelio no corresponde en todas las oportunidades que aparece a la misma generación de discípulos de la comunidad joánica pero si ambos son miembros de ésta y se consideran a sí mismos como portadores de la verdadera tradición.

4. Conflicto y función profética en 1Juan

Esta discusión acerca del estilo "nosotros" toma en el cuarto evangelio un carácter profético en cuanto actualiza en boca de Jesús lo que acontece a la comunidad. Este carácter profético se expresa de diversas maneras. En el evangelio, Jesús habla a la comunidad joá-

nica actual no al auditorio del pasado.[23] Esto se aprecia particularmente en los dichos amen de Jesús, así por ejemplo en Jn 3,11: "de cierto, de cierto te digo que *de lo que sabemos, hablamos*, y de lo que *hemos visto*[24], *testificamos; pero no recibís nuestro testimonio*". Es a las autoridades judías en conflicto con la comunidad joánica a la que son dirigidas estas palabras de Jesús. En otros casos este carácter profético de las palabras de Jesús adquiere el carácter de profecía *ex eventu* como en Jn 16,2 "os expulsarán de las sinagogas, y aún viene la hora cuando cualquiera que os mate pensará que rinde servicio a Dios". Está declaración profética del Jesús joánico dirigida a una comunidad que ya ha sufrido la excomunión de la sinagoga e incluso ha sufrido el martirio de algunos de sus miembros y debe hacer frente a la tarea de constituirse sobre sus propios fundamentos. También encontramos que el carácter profético de las palabras de Jesús se muestra en que éstas se cumplen del mismo modo que las palabras de la Escritura (ver Jn 18,39; 19,36-37)

E. Lohmeyer había ya hablado de "autoridad profética"[25] del "nosotros" en la 1Jn (ver 1Jn 1,1.2; 4,14), y que coincide con el estilo "nosotros" de parte del cuarto evangelio (ver Jn 1,16; 3,11.33; 4,22.42; 6,69; 21,24). Este carácter profético adquiere el valor de testimonio y de transmisión de la tradición que la comunidad actualiza. Esto quiere decir que la transmisión de "lo que hemos visto y oído" no tiene el sentido de una transmisión inerte sino que es verdaderamente una re-interpretación de lo que se ha sido testigo (ver Jn 1,18). Esto es particularmente importante subrayarlo si consideramos que los adversarios son llamados "seudoprofetas", "mentirosos". Por consiguiente es posible que el autor de 1Jn sea conciente de una función profética, pero que no menciona en vista del mal uso que de ésta hacen sus adversarios.

Todavía más elocuentemente claro es esta característica del autor de 1Jn si consideramos que uno de los elementos distintivos de la primitiva profecía cristiana es la doctrina; la función profética es más amplia de lo que habitualmente se acepta, y se extiende: ella va desde dictar leyes, entonar cantos, exhortar y adoctrinar a la comunidad. Este último aspecto se muestra en 1Jn en relación con la perspectiva apocalíptica que domina este escrito.

a) La crisis es entendida por el autor de 1Jn desde el trasfondo de la apocalíptica judía. Por ejemplo en 1Jn 2,18: "[18]Hijitos, ya es el último tiempo. Según vosotros oísteis que el anticristo viene, así ahora han surgido muchos anticristos; por esto conocemos que es el último tiempo. "Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros, porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; pero salieron para que se manifestara que no todos son de nosotros". Con esto nos expresa que para el autor de 1Jn la crisis está entendida como un signo de "los últimos días". Esta identificación de los tiempos es una característica típica del profetismo cristiano. Además el autor cree, de acuerdo a la mentalidad apocalíptica, y común al cristianismo primitivo que este fin de la historia está precedido por signos, uno de los cuales es la venida del anticristo, estos signos confirman a los cristianos de la comunidad joánica que es la última hora. El profeta adoctrina no una teoría abstracta, sino que entrega criterios éticos, el amor al hermano y realiza una hermenéutica de la historia que ayuda a su comunidad a descubrir e identificar en la historia que vive el momento salvífico. En efecto así como ocurre en Qumrán, la aparición de muchos apóstatas, mentirosos, impostores es una de las señales de los últimos tiempos. La crisis que sufre la comunidad es considerada en este mar-

---

23 Cf. D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, p.164-165.

24 Cf. J. BLANK, *Krisis - Untersuchungen zur johanneischen Christologie*, Freiburg, Lambertus-Verlag, 1964, p.56-63; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p.104. U. MÜLLER, *Die Geschichte der Christologie in der johanneische Gemeinde*, Stuttgart, KBWVerlag, 1975, p.26.

25 E. LOHMEYER, "Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannes-briefes", em *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*/ZNW 27 (1928), p.233.

co ideológico[26]. En este contexto, es interesante considerar la distinta manera que adoptó las comunidades joánicas de asumir la cuestión del criterio de ortodoxia. A diferencia de las comunidades paulinas que adoptaron los modelos organizativos imperantes en el mundo romano, las comunidades joánicas asumieron una vía doctrinal para discernir a los seudoprofetas, al verdadero del falso espíritu de Cristo. Para Schnackenburg en cambio no hay una experiencia profética en 1Jn y señala que el "nosotros" refleja la condición de testigos y la fuerza de la tradición[27]. Nos parece que el carácter profético que muestra el autor de la carta no está en oposición a la tradición sino precisamente el estilo "nosotros" es profético en cuanto se considera responsable de actualizar el mensaje de vida.

b) Para D. Aune 1Jn 4,1-3 el autor advierte contra falsos profetas; esto sugiere que el mismo autor de la carta fue considerado como divinamente inspirados. Él cree que el criterio para distinguir la verdadera profecía es si el profeta reconoce que Jesús el Cristo ha venido en la carne.[28] Por tanto, en cuanto el autor de 1Jn si lo reconoce, entonces se constituye en un profeta auténtico. Aune se pregunta si falsos profetas es otra manera de denominar a falsos maestros (ver 2Ped 2,1). Posiblemente sea así. Sostiene Aune que la polémica sostenida en 1Jn 4,1-3,6 está señalada contra "estos profetas que llevan a apoyar una forma desviada de enseñanza opuesta a la del anciano por medio de la profecía" [29]. En efecto, el autor se dirige a una parte de la comunidad joánica la cual se ha visto estremecida por estas luchas internas. La finalidad del autor intenta dar criterios éticos y hermenéuticos para realizar un discernimiento y poder juzgar la presencia de los anticristos.

El autor de la carta identifica la presencia del anticristo como aquellos que niegan la realidad de la Encarnación de Cristo. Pero el autor también habla del anticristo como una figura particular entre otros anticristos o seudoprofetas. Subraya su presencia actual. No como un signo por venir, sino que ya está actuando en el mundo. En el texto de 2Jn 7 se dice: "muchos engañadores han salido por el mundo", con este término se suele considerar a falsos profetas o magos que ofrecían señales prometiendo la salvación o la felicidad al pueblo. La venida de seudoprofetas y falsos Mesías es una de las reiteradas advertencias que encontramos en los evangelios. Pero además es posible que con esto se esté indicando que estos engañadores, según el autor del escrito, no tienen un origen humano –"han salido al mundo"–, sino sobrenatural; que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne.

5. Conclusiones

En continuidad con la historia de las comunidades joánicas, esta comunidad, a la que se dirige este escrito, es una comunidad en crisis, dividida en facciones. El autor del escrito describe mediante el estilo "nosotros" la tradición de la cual él es portador. Los adversarios son cristianos señalados mediante un estilo "si decimos..." y por un tipo de cristianismo entusiasta, que comprende la Encarnación de manera posiblemente "funcional" en comparación a la manera como la comprende el autor de este texto. Es posible que esta cristología tuviese una visión de Cristo como un ángel o un enviado divino, según se puede apreciar en los textos de Qumrán. Además parece cierto que esta cristología acentuaba un cierto carácter gnóstico en cuanto predomina un interés por conocer las cosas divinas descuidando la ética de la vida cristiana.

---

26 Cf. J. PAINTER, *The Opponents in 1John*, p.51.

27 Cf. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan - Versión, introducción y comentario*, Barcelona, Herder, 1980, p.94.

28 Cf. D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, p.224-225.

29 D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, p.225.

Mediante el estudio de las glosas que se expresan en el estilo "nosotros" podemos afirmar que el autor de 1Jn sostiene por un lado el argumento de la tradición desde el "comienzo", de acuerdo a esto establece un elemento de continuidad entre lo dicho y la tradición de la comunidad del discípulo amado. Posiblemente también esto refleja que los adversarios hayan introducido nuevos elementos en la comprensión de la fe cristiana. El estilo "nosotros" subraya algunos criterios fundamentales como la consecuencia ética de las afirmaciones cristológicas realizadas por sus oponentes como el conocimiento y la comunión con Dios, el vivir en la luz, la impecabilidad. El autor establece como criterio definitivo de discernimiento la vinculación entre Cristología y ética. Este criterio de comprobación de la verdadera identidad del cristiano radica en la confesión de la venida en la carne del Hijo de Dios. Este criterio entendido históricamente representa una ruptura, un factor de discernimiento para comprender una verdadera praxis cristiana. Lejos de ser entendida como una confesión puramente nominal, la Encarnación expresa una orientación de la fe en Dios hacia la ética, la cual se verifica en la práctica de la verdad y del amor a los hermanos.

El estilo "nosotros" refleja, finalmente, tanto en Jn como 1Jn una conciencia profética al transmitir y actualizar los mandatos y palabras del Señor. El autor de 1Jn entrega criterios éticos y doctrinales para comprender y discernir una identidad cristiana situada. En este sentido 1Jn presenta un modelo de consecuencia histórica que se desprende de los postulados cristológicos que confiesa la comunidad creyente.

César Carbullanca Núñez
Avenida San Miguel 3605
Talca
Chile
carbullanca@yahoo.com

Apocalipsis 2 y 3
Comunidades proféticas, de resistencia y mártires

Resumen
En este ensayo ofrecemos una aproximación a las comunidades cristianas de los capítulos 2 y 3 del libro del Apocalipsis. En un primer momento presentamos la provincia de Asía Menor y su importancia como centro económico, cultural y religioso en los dos primeros siglos de la era común. En seguida destacamos algunas características de las siete ciudades donde se localizan las comunidades del Apocalipsis. Esto, por la importancia de la provincia de Asia Menor como centro de irradiación del evangelio y lugar de acogida de los y las cristianos/as en el primero y segundo siglo. En función de esto ofrecemos, a manera de síntesis, una aproximación al mundo social de estas comunidades, destacando sus características económicas, teológicas o religiosas en el enmarañado mundo administrado por el imperio romano. Las comunidades del Apocalipsis, geográficamente, tienen como vecinas a las comunidades de la dispersión, localizadas en las ciudades de Ponto, Galacia, Capadocia, Asía y Bitinia, las cuales son presentadas en las epístolas 1 y 2 de Pedro. También mencionamos algunas características del culto imperial romano y su centralidad en la imposición del modelo de la *pax romana;* de igual forma destacamos la participación de las mujeres en las comunidades y su contribución en la proclamación del evangelio.

Abstract
In this article we offer an approach to the Christian communities of chapters 2 and 3 of the book of Revelations. To begin we describe the province of Asia Minor and its importance as an economic, cultural and religious center during the first two centuries of the Common Era. Then we call attention to some characteristics of the seven cities in which the communities of Revelations were located. We do this because of the importance of the province of Asia Minor as a center of the spread of the gospel and a place of welcome for Christians in the first and second centuries. In keeping with this approach we will offer, in synthesis, a description of the social world of these communities, calling attention to the economic, theological or religious characteristics in the entangled world administered by the Roman Empire. Geographically, the communities of Revelations have as neighbors, the communities of Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia and Bithynia which are presented in 1 and 2 Peter. We also mention some characteristics of the imperial Roman cult and its centrality in the imposition of the *pax romana*; in the same way we call attention to the participation of women in the communities and their contribution to the proclamation of the gospel.

Palabras Claves: Comunidades; literatura apocalíptica; martirio; persecución; imperio romano.

Introducción

En este ensayo ofrecemos una aproximación a las comunidades cristianas de los capítulos 2 y 3 del libro del Apocalipsis. En un primer momento presentamos la provincia de Asía Menor y su importancia como centro económico, cultural y religioso en los dos primeros siglos de la era común. En seguida destacamos algunas características de las siete ciudades donde se localizan las comunidades del Apocalipsis. Esto, por la importancia de la provincia de Asia Menor como centro de irradiación del evangelio y lugar de acogida de los y las cristianos/as en el primero y segundo siglo. En función de esto ofrecemos, a manera de síntesis, una aproximación al mundo social de estas comunidades, destacando sus características eco-

nómicas, teológicas o religiosas en el enmarañado mundo administrado por el imperio romano. Las comunidades del Apocalipsis, geográficamente, tienen como vecinas a las comunidades de la dispersión, localizadas en las ciudades de Ponto, Galacia, Capadocia, Asía y Bitinia, las cuales son presentadas en las epístolas 1 y 2 de Pedro.

También mencionamos algunas características del culto imperial romano y su centralidad en la imposición del modelo de la *pax romana;* de igual forma destacamos la participación de las mujeres en las comunidades y su contribución en la proclamación del evangelio.

Asía Menor, una opción para la misión, un lugar para resistir

En el siglo I d.C., la provincia de Asís Menor se había transformado en un centro comercial de gran importancia para la economía del imperio. En esta región, que era también un importante corredor comercial y político entre el sur y el occidente, las comunidades del Apocalipsis fueron formándose, probablemente después de los años 70, dado que la predicación del evangelio habría empezado en las décadas de los 40 o 50 d.C.

Asia Menor, en términos de presencia cristiana, era una tierra fecunda para la aceptación del evangelio, y también era una tierra fértil para la minería, la medicina, la producción de perfumes, de ungüentos, de colirios, de sedas, de cerámicas, además de las aguas termales que hacían que esta región sea apetecible para la gente de clase alta, para disfrutar de los beneficios que la naturaleza ofrecía al visitante.

Más allá del desarrollo económico de la región y de la presencia de las comunidades cristianas, al final del siglo I e inicio del siglo II, había también una amplia y inconmovible presencia de templos, y muchas expresiones religiosas que incluía el culto imperial romano que floreció bastante en estos tiempos, especialmente con el (des) gobierno de Domiciano.

Este gran crecimiento de Asia Menor[1], y de casi todo el imperio, contrastaba fuertemente con la situación de los pobres, los que muchas veces vivían en situaciones muy ruines que incluso podían ser peores a la de los esclavos. La riqueza estaba en manos de la aristocracia, los latifundistas, ricos, productores y comerciantes.

En los estudios recientes es bastante común aceptar la idea de que los capítulos 2 y 3 del Apocalipsis habrían sido escritos en una fase posterior a los bloques 4-12 y 13-21. Siendo así, el libro comenzaría en el capítulo 4 con la celebración de la liturgia celeste, que presenta la visión del vidente Juan, cuando vio en los cielos una puerta abierta. Estos dos capítulos fueron aumentados para identificar a los destinatarios/as del libro, así como para mostrar una fuerte espiritualidad y mística de resistencia ante, al menos, dos enemigos fuertes y poderosos. El primer enemigo es el imperio romano; el segundo es el grupo de los judíos fariseos que mantenían una intensa presencia en la provincia de Asia Menor, y participaban en varios niveles de la administración del imperio romano. Con relación al imperio romano hay otros dos temas que afectan la vida de las comunidades cristianas. El primero de ellos es la imposición del culto imperial romano en las provincias del imperio y el segundo es el castigo y la persecución para quien no rendía culto al emperador.

Además de estos enemigos, las comunidades enfrentaron otro problema que era la presencia y penetración de falsos/as predicadores/as, como lo era los nicolaitas y la profetisa Jezabel, que trajeron otras enseñanzas y hacían otras exigencias para los convertidos/as. Esto creaba desconcierto, conflictos y dificultades al interior de las comunidades del Asía Menor.

En esta configuración, especial importancia tiene la ciudad de Éfeso, que es señalada como la ciudad sede de las comunidades cristianas que homenajean al apóstol Juan, mostrándolo como el gran patrono de las comunidades que estaban dispersas en estas siete pequeñas ciudades, algunas más importantes que otras.

---

[1] Muy interesante es el trabajo de Eduardo Arens, *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João - Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 55ss.

Las cartas del Apocalipsis son dirigidas a una iglesia específica, luego, después de ser entregado el mensaje a esta iglesia, la carta gana contornos universales[2], en la medida que todas concluyen diciendo algo así como "escucha lo que el Espíritu dice a las iglesias". Aspecto destacado es que el direccionamiento a las siete iglesias debe ser entendido, a partir de la *cabalística,* como un número simbólico, ya que es sabido que en la región de Asia Menor había, desde los viajes del apóstol Pablo, otras varias comunidades cristianas. Podemos afirmar que estas siete comunidades son representantes y prototipo de las otras comunidades dispersas por la región. La utilización del número siete es una forma de legitimar y, de cierta forma, consolidar la presencia cristiana en la región, y así dar cuenta de la extensión y expansión del cristianismo.

La aproximación a estos capítulos del libro se hace a partir de la constatación de una situación de violencia, opresión y persecución por parte del imperio romano. A esta situación adversa, las comunidades responden de forma clara y concreta. Las comunidades viven y muestran una espiritualidad de resistencia, de confianza en el mensaje del resucitado y una respuesta clara a partir de la fe de hombres y mujeres que se convierten en mártires de la fe cristiana, a pesar de los innumerables intentos del imperio por acabar con la propuesta cristiana e imponer el modelo de la *pax romana.*

Después de presentar a las comunidades, volveremos sobre el culto imperial y la presencia de las mujeres en el libro del Apocalipsis, especialmente en los capítulos 2 y 3.

Las siete cartas del Apocalipsis[3]: Resistencia: Oigan lo que dice el Espíritu a las iglesias.

¿Cómo leer estos capítulos? ¿Siguiendo el orden como fueron organizados? ¿Eso es una primera lectura? ¿Es un orden de viaje siguiendo la ruta del mediterráneo? Estas preguntas dejan abiertas otras posibilidades de propuestas que también pueden ser consideradas en una lectura de las cartas dentro del gran esquema teológico literario del libro del Apocalipsis.

En nota de pie de página indico algunas de las propuestas sobre la organización y estructura de las cartas[4]. Recojo una breve presentación de propuesta de lectura para estos dos capítulos[5]. Estas propuestas ya tienen algún tiempo de haber sido formuladas, al igual que sus autores ya son conocidos.

---

2 Cf. Eduardo Arens y Manuel Díaz Mateos, *O Apocalipse a força da esperança - Estudo, leitura e comentário*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 139.

3 Como no estamos tratando el tema de la estructura del libro del Apocalipsis, recomendamos a lectura del artículo de José Adriano Filho, en *Ribla*, Quito, n. 34, de 1999, p. 7-29, titulado "El Apocalipsis de Juan como relato de una experiencia visionaria - Anotaciones en torno a la estructura del libro".

4 Destaco la propuesta de José Bortolini (*Como ler o Apocalipse - Resistir e denunciar*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 30 [190 p.] [Como leer la Biblia]) que organiza las comunidades en paralelo, destacando la comunidad de Tiatira en el centro, cuya característica principal es que esa comunidad tenía la profecía como parte de su identidad. Es la comunidad profética. Las comunidades de Éfeso y Laodicea habían perdido la resistencia, el primer amor, por lo tanto eran indiferentes al amor (ágape); a su vez, las comunidades de Esmirna y Filadelfia eran las comunidades indigentes, fraternas, que no tenían nada de negativo. Finalmente, están las comunidades de Pérgamo y Sardes. La de Pérgamo mantuvo la resistencia contra el sistema y la de Sardes fue engullida por el sistema. La propuesta de Carlos Mesters y de Francisco Orofino (*Apocalipse de São João – A teimosia da fé dos pequenos*, Petrópolis, Vozes, 2002, 388 p.) está organizada a partir de dos ejes, destacándose a las comunidades sin crítica, que son las de Esmirna y Filadelfia, y las comunidades sin elogios que son las de Laodicea y Sardes.

5 Algunos elementos o tópicos que pueden ser tomados en consideración para el estudio de estos capítulos, surgen de las siguientes preguntas hechas al texto: ¿Quién es el destinatario y quién las remite? ¿Cuál es el elogio que la comunidad recibe? ¿Cuál es la crítica? ¿Se puede incluir alguna apelación; alguna recomendación?; ¿se puede percibir alguna advertencia o alguna promesa?

Las 7 comunidades del Apocalipsis

En esta presentación sigo el esquema del orden como las cartas son presentadas en el libro. Evito indicar a partir de cuando el mensaje del evangelio llegó a la región del Asia Menor. Las probabilidades de que haya sido el apóstol Pablo uno de los predicadores en la región son bastante importantes, pero también están los misioneros o predicadores itinerantes, los/las compañeros/as del propio apóstol, entre otros/as.

Éfeso[6] es una comunidad elogiada por su resistencia, fatiga y perseverancia; también por su acción contra los malvados, por haber puesto a prueba y desenmascarado a los falsos apóstoles y porque detesta a los nicolaitas[7]. Éfeso era la mayor y más importante ciudad de la provincia del Asia Menor[8]. Era también la ciudad más rica e importante de la región[9]. Con las ciudades de Antioquia y Alejandría compartía el liderazgo en todo el oriente del imperio[10]. Su población, a finales del siglo I de la era cristiana, llegaba casi a los 600 000 habitantes. Tenía puerto en el mar Ageo y en el mar Mediterráneo. Tenía también entradas que la comunicaban con el oriente. Era el principal entroncamiento terrestre y marítimo entre Asia y Europa. Era una ciudad que acumulaba riquezas y ejercía influencia sobre las otras ciudades de la región. Además de su importancia comercial, tenía importancia religiosa. En esta ciudad estaba el templo de la diosa Diana o Artemisa. Ella era la diosa de la fertilidad y de la fecundidad. Se dice que el templo de Diana era una de las maravillas del mundo antiguo. Allí se practicaba la magia y la hechicería. El culto al emperador tenía muchos seguidores. Esta ciudad era un importante centro cultural, comercial y religioso.

Esta condición de centro atraía mucha gente a la ciudad. Entre ellos estaban los cristianos. Éfeso era[11] la comunidad del discípulo amado y cuna del evangelio de Juan.

Con la llegada y presencia del cristianismo en la región, los artesanos, productores/ fabricantes de estatuas de la diosa Diana, los adoradores de los cultos de la fertilidad y del emperador y de otros dioses, sintieron el impacto de la predicación cristiana y defendieron sus intereses. Tal vez sean estos los que persiguen a Pablo y sus compañeros (Hch 19,24-40). Por la carta sabemos que la comunidad actuaba bastante, tal como lo sostiene Juan cuando afirma: 'ustedes abandonaron su primer amor', o sea que dejó de ser fiel. En la comunidad se destaca como favorable el rechazo a los falsos apóstoles (2,2), así como el rechazo a los nicolaitas, lo que Juan también hacía (2,6).

¿Quién fundó la comunidad cristiana o a partir de cuándo hay presencia cristiana en Éfeso? No lo sabemos. Pasarán por allí Aquila y Prisca, el apóstol Pablo, Apolo, el predicador.

---

6 En esta parte tenemos, siguiendo entre otros autores, a los siguientes: Eugênio Corsini, *O Apocalipse de São João*, São Paulo: Edições Paulinas, 1984, (Grande Comentário Bíblico); Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, Petrópolis: Vozes, 1999; Carlos Mesters, *Esperança de um povo que luta – O Apocalipse de São João: uma chave de leitura*, São Paulo: Paulus, s.d; José Bortolini, *Como ler o Apocalipse – Resistir e denunciar*, São Paulo: Editora Paulus, 1994 (Como Ler a Bíblia); Juan Stam, *Apocalipse vol.1, 1-5*; Buenos Aires: Kairós, 1999 (Comentario Bíblico Ibero-americano); *Dicionário bíblico universal*, São Paulo/Aparecida: Vozes/Santuário, 1997.

7 Los nocolaitas eran un grupo que negaba la encarnación de Cristo. Probablemente el autor se está refiriendo a un grupo de falsos apóstoles que regaban ideas extrañas. Tal vez estuviesen ligados a alguna corriente de *gnosticismo*, que predicaba la salvación por el conocimiento. Afirmaban que Cristo no había venido de la carne. Para ellos, Jesús fue Dios hasta poco antes de morir. En la hora de la muerte, Dios lo habría abandonado. Por ello, quien murió no era el Hijo de Dios, sino un hombre común. Esta corriente habría surgido al inicio del siglo primero d.C. y sería una especie de eclectismo filosófico-religioso que intentaba unir todas las religiones y explicar el sentido más profundo, a través del conocimiento. En el libro del Apocalipsis, varias veces es mencionado este grupo: en 2,6 en la comunidad de Éfeso y en 2,15 en la comunidad de Pérgamo. Probablemente surgió de la propuesta del helenista Nicolás, mencionado en Hch 6,5. Pablo rechazó este grupo (1Cor 1,17). Para los *gnósticos*, la cruz no tenía valor. Por lo tanto, este grupo desconoce el sacrificio de Jesús en la Cruz.

8 Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, p. 99.

9 Juan Stam, *Apocalipse*, p. 87.

10 Juan Stam, *Apocalipse*, p. 87.

11 Cf. José Bortolini, *Como ler o Apocalipse*, p. 31.

Por el relato de Hechos sabemos que Pablo pasó por Éfeso en su segundo viaje (Hch 18,19-21). También en su tercer viaje (Hch 19,1-20) estuvo allí por tres años.

Esmirna era una ciudad portuaria, junto al mar Ageo, 50 kilómetros al norte de Éfeso. Era puerto rival de Éfeso[12]. La comunidad estaba en una situación de persecución, de indigencia, de hostilidad que provenía de los judíos. Fue construida y fortificada por Alejandro Magno. Llegó a ser un importante puerto y un centro comercial rico, entre Éfeso y Pérgamo. Su principal divinidad era el dios Cibeles[13] un tipo de patrón de la ciudad. En el 133, Esmirna cayó bajo el control de Roma, sin embargo mantuvo su estatus de "ciudad libre". En el 60 a.C. pasó a ser parte de la provincia romana de Asia. Junto a Éfeso y Pérgamo, era el centro de irradiación del culto imperial. En el 95 a.C. fue construido un templo dedicado a la diosa Roma. En el 26 d.C. fue construido un nuevo templo, dedicado al emperador Tiberio y al senado romano. Por su fidelidad a Roma, era llamada la "ciudad fiel".

Ésta es una ciudad que recibe elogios, incluyendo los escritos del obispo Ignacio de Antioquia, quien escribió, alrededor del 110 d.C. Esta comunidad también era conocida por su fidelidad a la Palabra de Dios. Como Esmirna era ciudad fiel al imperio pero también era fiel a la Palabra, fue perseguida a causa de ello. Jesús le promete una corona, porque la ciudad es comparada con una corona. La corona de la vida será dada a los que fueron fieles en la tribulación, que duró diez días. Es decir fue poco tiempo. La corona es el símbolo de los vencedores, como hoy sería la medalla de oro. Este lenguaje está inserto en la tradición de los juegos olímpicos, que se realizaban en el imperio cada cuatro años. Esta era una comunidad que vivía en la tribulación, perseguida por el imperio (v. 10), débil y pobre. Por esta causa recibió el mensaje de Jesús: ¡no tengas miedo! Ese era el mensaje que Juan debía transmitir a la comunidad. La pobreza de la comunidad era comparada con la indigencia (v. 9).

Pérgamo era una ciudad antigua, capital del reino de Misia; construida alrededor de una montaña. La arquitectura de sus templos era célebre. La comunidad tenía su sede en el mismo lugar donde estaba el trono de Satanás[14]. Esta ciudad fue el centro del culto imperial[15]. El templo de Zeus de destacaba en el centro de la ciudad y era la principal divinidad de la religión griega. El altar del templo era de mármol con ribetes de oro. A esto es lo que autor del Apocalipsis llama el "trono de Satanás": "sé donde moras y sé donde está el trono de Satanás" (2,13).

Ésta era una ciudad/centro de arte y de ciencia, famosa por la manufactura del cuero de oveja, trabajado y preparado para la escritura. Allí se fabricaba el pergamino que era, a su vez, el principal ingreso económico de la ciudad.

En el 133 a.C., el rey de Pérgamo entregó su imperio a Roma. Como ya era la capital del antiguo reino, pasó a ser también la capital de la nueva provincia romana de Asia. Allí estaba por sede la residencia del procónsul romano. El emperador Augusto mandó a construir un templo dedicado a la diosa Roma y al propio emperador. En los tribunales y en los banquetes oficiales, se usaba una piedrita blanca como señal de inocencia, de convite o de premio (2,17). En esta ciudad vivía una importante colonia judía.

La comunidad se vio invadida por la propaganda del imperio. Una de las propagandas tenía que ver con la carne sacrificada a los ídolos. Esto era todo un estilo de vida. La carne sacrificada a los ídolos era un tema tan difundido, que cuando alguien visitaba a una autoridad,

---

12 Cf. Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, p. 103, Véase también Juan Stam, *Apocalipse*, p.95.

13 Carlos Mesters y Francisco Orofino, *Apocalipse de São João*, p. 39.

14 Se puede indicar el trono del emperador. Esto, porque en esta ciudad fue construido un famoso templo dedicado a César, localizado en una alta colina. La ciudad era famosa por la devoción al culto de Augusto César y de la diosa Roma. Tal vez esta haya sido una de las causas de la muerte de Antipas.

15 Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, p. 104.

en las fiestas públicas, etc. había sacrificios a las divinidades de la ciudad y del imperio, y a veces se distribuía parte de la carne de los sacrificios a las divinidades entre el pueblo. La cuestión era que para algunos cristianos no era prohibido comer esta carne, pero para otros sí lo era (1Cor 8-10). Este era un conflicto muy serio y común en las comunidades de Pérgamo (2,14) y Tiatira (2,20). Entre los propios cristianos había grupos que se dejaban seducir por la propaganda. Para los grupos de Balaam y Jezabel, un poco de participación en estas fiestas no significaba renunciar a la fe en Jesús. El problema era que, por medio de esta comprensión, se divinizaba al emperador, y la religión del imperio era usada como elemento de unidad "nacional", No sabemos cuando surgió la comunidad cristiana en la ciudad. Probablemente ocurrió durante los tres años que Pablo estuvo en la ciudad de Éfeso (Hch 19,8-10) y, de allí, la predicación llegó a Pérgamo. O talvez llegó a través de los/as misioneros/as anónimos que predicaban el evangelio por las ciudades y aldeas del imperio.

Tiatira era una ciudad pequeña, poco importante desde el punto de vista administrativo. La comunidad está llena de buenas obras, pero ha dejado actuar a Jezabel. Éste era un centro comercial e industrial. Su principal actividad era la elaboración de tejidos. Recordemos, a modo de ejemplo, que Lidia, de la comunidad de Filipos, era una de esas comerciantes (Hch 16,14). Ella trabajaba con un tejido llamado 'púrpura'. También existían en la ciudad industrias de metales y de bronce.

Aquí, la divinidad principal era Apolo, el dios del sol. El culto imperial también estaba presente en la ciudad. El mayor llamado de la carta es a tomar una postura contra la prostitución y el adulterio, esto con relación al imperio.

Nuevamente aparece el tema de la carne sacrificada a los dioses. Como ya fue dicho, la carne distribuida en las fiestas y vendida en las carnicerías, en gran parte, venía de los templos. Para muchos cristianos esa carne ya no podía ser consumida por ellos. Pero, de hecho, eso también se hacía en el templo de Jerusalén. Para otros, esta carne, después del rito, era como cualquier otra carne y podía ser consumida. Estas dos posturas llevaban a los/as cristianos/as a largas discusiones. Para algunos, comer de esa carne era una prostitución, y para otros era un adulterio. Si la relación del pueblo con Dios era la de un matrimonio, la prostitución y el adulterio eran prácticas condenadas. Jezabel, según el propio texto, era una profetisa que llevaba a las comunidades a conocer las profundidades de Satanás (Ap 2,24). El texto no dice en que consistía su enseñanza. Jezabel, en el AT estaba casada con Acab, rey de Israel. Ella ayudó a divulgar la religión de Baal y también se enfrentó al profeta Elías, quien la derrotó.

La comunidad pasaba por momentos difíciles, había estilos y tensiones internas. A causa de ello, había también muchas posibilidades de "servir" a algún dios. ¡Y dioses era lo que no faltaba en la ciudad!

No sabemos cómo llegó el cristianismo a la ciudad, quizá fue por medio de los tejedores, entre ellos el mismo Pablo, que era un tejedor (Hch 18,3).

Sardes era una ciudad que vivía de las glorias del pasado. La comunidad estaba viva apenas por el nombre, pues en la práctica estaba muerta[16]. Había sido la capital del reino de Lidia. Probablemente, las primeras monedas surgieron en Sardes, mandadas a acuñar por el rey Creso, en el siglo VI a.C. la ciudad fue invadida varias veces, y también conquistada varias veces.

Éste era un importante centro productor de lana, pues tenía una industria textil. Destruida por un terremoto en el año 17 d.C., fue reconstruida por el emperador Tiberio. A causa de ello, la ciudad adoptó el culto imperial con un templo dedicado al emperador. Aquí vivía una de las más antiguas colonias de judíos. La sinagoga de Sardes fue construida en la

---

16 Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, p. 107.

época del dominio persa, en el siglo V a.C. En esta ciudad fue donde los judíos conquistaron gran parte de sus derechos, dentro de la convivencia con la *polis* griega.

La situación de la comunidad es que ellos pensaban que eran alguien, pero según la carta, ¡no son nada! Se mantienen y viven de las apariencias, pensaban que estaban vivos, sin embargo ¡estaban muertos!

Filadelfia era una pequeña ciudad, próxima a la entrada que unía Sardes con Colosas. Era la más nueva de todas; muchas veces fue destruida por terremotos[17]. Fue fundada por Átalo Filadelfo, rey de Pérgamo, alrededor del 140 a.C. Estaba ubicada en una planicie fértil. Era un importante centro agrícola y sus productos eran exportadosa otras ciudades. La ciudad tenía muchos templos. Como en las otras ciudades, aquí también había un templo para el culto imperial. Tiberio y Calígula fueron adorados como dioses. Aquí aparece el conflicto entre judíos fariseos y judíos cristianos. Era un conflicto que se abonó después de la destrucción del templo, del fortalecimiento del judaísmo rabínico, el crecimiento del cristianismo y la expulsión de éstos de las sinagogas.

Este conflicto ya se menciona en otras dos cartas (Ap 2,9; 3,9). No sabemos sobre el origen ni la historia de la fundación de la comunidad de Filadelfia.

Laodicea era una ciudad importante, que fue fundada en el año 250 a.C., por Antioco II, rey de Antioquia. Probablemente era la ciudad más rica de la región, conocida por sus bancos y sus industrias de lino y de algodón[18]. A pesar da su riqueza, no había nada de bueno en esta comunidad.

Vivía de la industria del tejido especial, hecho de lana negra. Su principal característica era tener una fábrica de medicinas. Para ello, mucho ayudaban las aguas termales que existían en la región. Era también un centro oftalmológico que producía colirios. Recibía a personas ricas que venían para tratarse de alguna dolencia. En el año 61 a.C., la ciudad fue destruida por un terremoto, pero se negó a recibir la ayuda ofrecida por el senado romano[19]. Era una comunidad cubierta en oro, ropas, colirios y pomadas para los ojos[20].

Por ser rica y famosa se consideraba superior a las otras ciudades del imperio. Y, según el texto, era infeliz, miserable, pobre, ciega y desnuda[21]. Una vez más, no sabemos cuando surgió la comunidad de los cristianos/as en la ciudad.

Resumiendo

Hablar de las comunidades del Apocalipsis, como comunidades proféticas, de resistencia y martirio, es hablar de una realidad social, política, económica y religiosa adversa en todos los sentidos. Las comunidades, mejor dicho los cristianos y cristianas que se aventuraron por el Asia Menor, enfrentaron varios conflictos. De las presentaciones de las comunidades, por lo menos, destacamos los siguientes: 1) La fuerte presencia del culto imperial; 2) Los muchos templos y, por lo tanto, las muchas religiones presentes en la región; 3) La fuerte presencia de predicadores/as y doctrinas que atacaban la misión del cristianismo e invadían las comunidades; 4) La rivalidad entre grupos que se infiltraban en las comunidades con fines

---

17 Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, p. 109.

18 Pablo Richard, *Apocalipse – Reconstrução da esperança*, p. 112.

19 José Bortolini, *Como ler o Apocalipse*, p. 45.

20 George Ladd, *Apocalipse introdução e comentário*, São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 1980, p. 29-54; este autor ofrece un breve resumen de las cartas, su contenido y algunos elementos a considerarse para su lectura. Véase también a José Bortolini, *Como ler o Apocalipse*, p. 30-47; Ugo Vanni, "Estrutura do Apocalipse", en *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo: Loyola, vol. 22, n. 91/92, 1999, p. 63-67 y Pedro Américo Maia, "Apocalipse", en *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo: Loyola, vol. 22, n. 91/92, 1999, p. 68-84.

21 José Bortolini, Como ler o Apocalipse, p. 46.

proselitistas; 5) La tentación de algunas comunidades de estar bien con el imperio (bestia) y con el resucitado (Cordero); 6) La soberbia de algunas comunidades con relación a sus hermanas más pobres o más simples y, 7) La dificultad de permanecer fiel al Cordero frente a las tentaciones presentes en la región. "¿Para que sufrir si podemos ser parte del mundo romano, de la *pax* romana?". Al parecer, esta era la pregunta que rondaba en la cabeza de algunos líderes, probablemente cansados y desilusionado por el sufrimiento cotidiano que enfrentaban y vivían.

En esta situación de sufrimiento, Juan les escribe para alentarlos y darles coraje para resistir, para permanecer fieles al Cordero y para vivir una espiritualidad capaz de sobrevivir a la propuesta arrogante y totalitaria, representada por el imperio y sus colaboradores.

Juan convoca a las comunidades a la perseverancia, a soportar la aflicción, a pesar de no poder escapar de la prisión o a las privaciones en medio de la pobreza. Les motiva la necesidad de permanecer fieles, de servir al que está próximo, de estar vigilante, de ser testimonio fiel y verdadero. Los verbos utilizados por Juan apuntan a una situación de persecución, violencia y opresión. No es azar que sean utilizados en este momento. Otro aspecto de la invitación hecha por Juan está en sus palabras, que no hacen diferencia de raza, sexo o edad. Son palabras genéricas, inclusivas, usadas para alentar a las comunidades y a todas las personas que en ellas participaban, sean mujeres, hombres, jóvenes o ancianos.

Ser cristiano/a en la provincia de Asia Menor, en los primeros dos siglos de la Era Común, no era nada fácil, era una cuestión de conversión, firmeza, coraje y una buena dosis de resistencia.

El culto imperial romano

La idea de adorar a los emperadores no fue una creación romana. Es una herencia de la cultura griega, que a su vez la heredó de Oriente, donde los soberanos eran tenidos por hijos de los dioses. Por ello, los griegos consideraban que Alejandro Magno había sido enviado por los dioses con la misión de traer la paz y de reconciliar a los pueblos entre sí. La conquista de la paz pasaba por el reconocimiento y aceptación del modelo griego, impuesto por el emperador a todos los pueblos. Para entender este aspecto es necesario destacar por lo menos cinco consecuencias de la declaración de Augusto (Octaviano) como divino: 1) Se debe entronizar una estatua del emperador en los altares de los templos; 2) El emperador personalmente se hace presente en el templo, con ocasión a un acto solemne hecho en su honor; 3) Los participante, corte imperial y pueblos vasallos, aclaman al soberano como señor (*kyrios*), al tiempo que le agradecen por su protección y se someten a sus órdenes; 4) Ofrecen sacrificios y presentan ofrendas en el altar del soberano, por su condición de dios entronizado y, 5) periódicamente debían ofrecer un culto de adoración al emperador dios[22].

Esta imposición romana atacaba profundamente las raíces monoteístas judías y contrastaba de frente con los principios cristianos que reconocían únicamente a Jesús como Señor (*kyrios*) y Salvador (*sotér*). Fuera de esto, no reconocían ni ofrecían culto, ni hacían ofrendas a cualquier otro dios.

Aceptar que el emperador era divino implicaba someterse a su gobierno sin cuestionar el modelo, puesto que él era divino. Cuestión esta, que los cristianos no aceptaban. La proliferación del culto imperial romano era, sobre todo, un maquillaje religioso con fines políticos; era el justificativo religioso a un modelo político, inventado y sustentado por el propio imperio.

Esta pretensión romana contrastaba fuertemente con la gran masa de cristianos/as que, por no someterse a esta exigencia, sufrieron el martirio. "Después vi una multitud enorme, que nadie podía contar, de toda nación, raza, pueblo o lengua: estaban delante del tro-

---

22 Confróntese la información detallada sobre el tema en J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad, vol.1, 1973, p. 141-158

no del Cordero, vestidos con ropa blanca y con palmas en las manos. Gritaban con voz potente: la victoria a nuestro Dios, sentado en el trono, y al Cordero... amén, honor y gloria".

Las mujeres, su contribución y presencia en las comunidades del Apocalipsis

Aunque pocas veces se habla directamente de las mujeres, en el libro del Apocalipsis, cuando se lo hace (Ap 12 y 21,2) es por medio de una metáfora donde se describe a la mujer en estado de embarazo o vestida de novia. En el capítulo 2, se dice que Jezabel era una mujer que se movía por las comunidades, que era profetisa y que prostituía a los siervos del Señor. Sobre la comprensión que el cristianismo ha hecho de la figura de Jezabel, hay una tendencia en la lectura que la destaca como alguien que prostituye a los seguidores del Cordero, o ella misma es presentada como una prostituta. El texto, sin embargo, no se refiere a la prostitución sexual, sino a una prostitución religiosa. El texto también destaca que entre los grupos presentes en las comunidades, tales como los balaamitas, nicolaitas, estaba el grupo de Jezabel. Ella es una líder fuerte y actuante en medio de las comunidades. Otra cuestión distinta es querer mantener una lectura, muy básica y tendenciosa, que identifica la acción de Jezabel como la de una verdadera prostituta. El texto no dice eso. En el caso de Jezabel, hay que mirar el texto desde una perspectiva religiosa y no sexual (carnal). Me refiero a religiosa en la perspectiva de las enseñanzas de los nicolaitas, que también intentaban introducir en las comunidades otras enseñanzas, contrarias a los principios enseñados por los seguidores del Cordero. Por otro lado, justificarse con Jezabel para atribuir a las mujeres de todos los tiempos una fama de prostitutas, y por eso condenarlas, no es sustentable a partir del texto.

Incluso con toda esta discusión abierta, y sabiendo que hay mucho campo al frente, creemos que hubo presencia y contribución de las mujeres en todas las comunidades. Probablemente por cuestiones de supervivencia, de estrategias o por influencia de la cultura patriarcal, las mujeres no son individualizadas, descritas por sus nombres. De hecho, casi nadie tiene nombre en el Apocalipsis, excepto Juan que está preso en la isla de Patmos, Antipas, asesinado por causa del evangelio, Balac y Jezabel, llamada la profetisa. Pero, aún hay otros aspectos que deben ser destacados y esto viene en una lectura inclusiva, o sea cuando el texto habla de los mártires, de la masa de testigos que estaban delante del Cordero, de los que lavaron sus vestidos, debemos ver en estos textos la presencia de hombres y de mujeres, en el mismo nivel, en el mismo terreno. Nada impide que haya mártires mujeres, mujeres testigos o mujeres que adoraban al Cordero; nada impide que ellas hayan permanecido firmes y fuertes en su fe, y perseverantes frente a la persecución y violencia del imperio. No hay porqué aceptar que en las comunidades paulinas y en las comunidades del discípulo amado haya habido mujeres, y que no haya ocurrido lo mismo en las comunidades del Apocalipsis.

¿Se pudiera pensar en Jezabel como representante o defensora de la propuesta del imperio o del imperio mismo? ¿Por qué cuando se trata de los falsos apóstoles o de los falsos maestros, con sustantivos masculinos, son omitidos los nombres, y cuando se trata de una profetisa su nombre es descrito en medio del texto?

A modo de conclusión

Las comunidades del Apocalipsis son una reflexión vívida de la presencia del cristianismo en un medio urbano, en continuidad con las comunidades de Antioquia, Corinto y Tesalónica, entre otras. Ellas abrirán paso, en medio de un mundo hostil, violento y arrogante. Es también el testimonio de hombres y mujeres que se aventuraron en esa región del imperio romano, que ofrecía nuevas alternativas de vida o de misión, así como en las grandes urbes latinoamericanas de hoy. Son comunidades que por la situación de crisis social desarrollan una fuerte mística de resistencia y luchan por una nueva sociedad. Muchos, hoy, encontramos en estos dos capítulos, principalmente, un *modus vivendi* del así llamado cristianismo apocalíptico, que nace, crece y se desarrolla en un contexto específico. En esas comunidades, de la lla-

mada época sub-apostólica, se refleja las tentativas de institucionalización de la iglesia. Probablemente, el tratamiento que se da a Jezabel puede reflejar el intento, a la usanza de las cartas pastorales, de excluir a la mujer de la vida de la iglesia y más específicamente de un tipo de liderazgo fuerte y presente en medio de las comunidades. Por otro lado, el modelo de la *pax romana,* interesado en la imposición del culto imperial romano, debe ser entendido como un intento de legitimar religiosamente el proyecto del imperio, que ve en la religión un fuerte mecanismo de opresión.

Una perspectiva interesante de lectura de estos capítulos es aquella que parte del principio de igualdad y búsqueda conjunta se superación de situaciones de persecución que afectan a todas las personas que participan de este proyecto. Excluir un sector o satanizarlo o prostituirlo cae en el juego de los poderosos y de los violentos. El imperio romano y los imperios modernos, que también se valen de pseudas religiones y actúan como dioses violentos y poderosos, son los enemigos históricos de las comunidades cristianas, las cuales son servidoras y proclamadoras del evangelio y de la paz. Ellas resisten con coraje los embates del imperio y juntas buscan caminos de supervivencia y de solidaridad. Así, nuestras comunidades son como las comunidades del Apocalipsis: perseguidas y violentadas por la modernidad y por los intereses de los grupos que están en las esferas del poder. A todas ellas, el Cordero les dice: "no tengan miedo".

Daniel Godoy Fernández
Avenida Atlántica 151
Vila Valparaíso
Santo André/SP
09060-000
Brasil
godoydaniel@terra.com.br

Comunidades en resistencia, martirio y profecía a la luz de Apocalipsis 18,4-8

Resumen
En el siguiente artículo el autor presenta la hipótesis de que las comunidades a las que se dirige el libro del Apocalipsis se caracterizan por su activa resistencia ante el proyecto generador de muerte del imperio romano, del cual esperan su ruina y destrucción. Estas comunidades son defensoras de un proyecto alternativo, el Reino de Dios, que entra en conflicto con el proyecto imperial. Estas experiencias comunitarias se convierten en proféticas y testigos, sostenedoras de un estilo de vida fraterno y solidario que postula un nuevo tipo de organización social.

Abstract
In the following article the author presents the hypothesis that the communities to those that are directed the book of the Apocalypse are characterized by his active resistance before the generating project of death of the Roman empire, of which they wait his ruin and destruction. These communities are defenders of an alternative project, the Kingdom of God, that they enter in conflict with the imperial project. These community experiences become in prophetic and witness, supporting of a fraternal and solidarity lifestyle that postulates a new type of social organization.

> [4]Y oí otra voz del cielo, que decía: Sal de ella pueblo mío, para que no participen de sus pecados y para que no reciban de sus plagas; [5]porque sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus crímenes. [6]Denle como también ella dio y páguenle el doble conforme a sus obras; en la copa en que ella mezcló, mézclenle el doble. [7]Cuanto ella se glorificó a si misma y vivió lujosamente, así denle tormento y llanto. Pues dice en su corazón: me siento como reina, y no soy viuda y no veré jamás el llanto. [8]Por eso, en un solo día llegarán sus plagas: muerte, llanto y hambre, y con fuego será consumida; pues poderoso es el Señor que la ha juzgado. (Ap 18,4-8)

Comunidad, resistencia, martirio y profecía son claves de lectura que recorren todo el libro del Apocalipsis. En el presente artículo voy a tocar los mismos temas pero a partir de Ap 18,4-8. De hecho, el sujeto de la perícopa es plural (pueblo mío) y la invitación a salir, acudiendo a la memoria del éxodo, es todo un camino de "desierto", donde se alimenta la conciencia y se opta por resistir y combatir los pecados del imperio con la fuerza del testimonio y la profecía.

Una comunidad con mirada de cielo

"Y oí otra voz del cielo, que decía" (Ap 18,4a).

Juan "escucha" la voz de un personaje anónimo, cuya fuerza está expresada a través del imperativo "sal". En la perícopa anterior (18,1-3), la acción no está expresada en el "oír" sino en el "ver"; el personaje se identifica con un ángel que es calificado como poderoso ("tenía gran poder... Gritó con potente voz..."); su anuncio es expresado con el llamado perfecto profético (cayó, cayó). Ambas escenas (18,1-3 y 18,4-5) se desarrollan en el ámbito de lo celeste, y en los dos casos se mantiene la conexión temática con lo anterior: el juicio de Babilonia.

El cielo, para Juan, es un lugar bastante familiar. Su relación con éste se establece a través de visiones o audiciones. Juan "ve" en el cielo una puerta (4,1), un trono (4,2), ángeles (8,2; 10,1; 14,6; 15,1; 18,1; 20,1), una estrella (9,1), un cielo abierto (19,11), un caballo blanco (19,11), un cielo nuevo y una tierra nueva (21,1), la ciudad santa, la nueva Jerusalén (21,2.10).

La voz que escucha Juan desde el cielo es siempre anónima (10,4; 12,10; 14,2; 14,13; 18,4; 19,1). Escuchar es tan importante en el Apocalipsis que se propone como una bienaventuranza (1,3).

El cielo, en el Apocalipsis, no es el lugar tradicional que está más allá de las estrellas, sino aquí mismo, donde "mora Dios con su pueblo" (Ap 21,3). Cielo y tierra simbolizan dos realidades opuestas dentro de una misma y única historia humana.[1] El cielo representa el proyecto de Dios, abierto a todas las naciones, pueblos y razas, donde se anuncian buenas noticias, donde se defiende la causa de los mártires, donde se juzga con justicia a la bestia y a todos sus secuaces, donde se va construyendo la utopía de los cielos nuevos y la tierra nueva. El cielo es algo así como la tierra prometida o el Reino de Dios anunciado por Jesús. El cielo es el lugar donde todo se conjuga para des-ocultar la ideología y el proyecto del imperio. La tierra por el contrario simboliza el proyecto del mal (dominación, opresión, exclusión, discriminación, persecución, muerte, etc.), que no es otro que el proyecto de Babilonia-Roma. Mirar la realidad con ojos de "tierra" es mirarla superficialmente, dejando la conciencia abierta a las seducciones del imperio. Mirar la realidad con ojos de "cielo" es mirarla en profundidad, des-ocultando las mentiras del imperio, resistiendo a todas sus seducciones y dando testimonio de la Palabra de Jesús.

Lo primero que debe afinar una comunidad cristiana, antes de emprender el largo camino de la conciencia y de la resistencia, es su mirada de cielo, una mirada que abre las puertas para ver el mundo con optimismo y esperanza.

Una comunidad en la ruta del éxodo: tomar conciencia y decidirse por un proyecto

"Sal de ella" (Ap 18,4).

El mensaje de la voz celeste comienza con el imperativo "sal". Le siguen otras palabras y expresiones que traen a la memoria el relato del éxodo: "plagas" (18,4), "hasta el cielo" (18,5), "Dios se ha acordado" (18,5). Invitaciones importantes a "salir" están presentes desde las primeras páginas de la Biblia, por ejemplo a Abraham para abandonar su tierra e ir al encuentro de un Dios y un pueblo (Gn 12,1), a Lot para abandonar Sodoma (Gn 19,15). Sin embargo, la invitación a salir no como persona (Abraham, Lot), etc., sino como familias o tribus, será posible sólo a partir de la "salida de Egipto". Este hecho se convertirá en un acontecimiento vital en la historia de Israel, que literariamente será retomado por los profetas para simbolizar los diferentes "éxodos" que ha de realizar el pueblo de Israel. No hay duda que en Ap 18,4-8 el autor tiene en su mente la experiencia vital del éxodo, aunque literariamente esté modelada en los profetas, especialmente en Jr 50,8; 51,6.44.45; Is 48,20; 52,11.

Por Ap 18,2 sabemos que el pronombre "ella" se refiere a Babilonia. En el Apocalipsis, Babilonia es mencionada varias veces y con diferentes denominaciones: Babilonia (Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21); ramera (Ap 17,1.5.15.16;19,2), ciudad (Ap 16,19; 17,18; 18,10.16.19.21), y otras muchas veces con el pronombre de segunda y tercera persona singular.

---

[1] Pablo Richard, *Apocalipsis reconstrucción de la esperanza*, Colección Biblia 65. Editorial Tierra Nueva, Vicaría Sur de Quito, Centro Bíblico Verbo Divino. Quito, 1999, p. 38.

Desde el A.T. la Babilonia histórica es presentada como símbolo de impiedad e idolatría (Is 21,9; Jr 51,7-8; Dn 4,27), en oposición a Jerusalén la ciudad de Dios[2]. El nombre de Babilonia al igual que Egipto (Ap 11,8), sobrevivieron como memoria permanente de injusticia, opresión y muerte, hasta los tiempos en que fue escrito el Apocalipsis. Babilonia simboliza sin duda a la ciudad de Roma, cuna del imperio dominante (cf. Ap 17,9; 1Pe 5,13; ver 2Bar 10,1-3;11,1-2; 67,7; 4Esd 3,1-2.28-31; Or Sib 5,143.159).

Con la imagen de Babilonia aplicada a Roma, Juan le da continuidad a una realidad que literaria y teológicamente fue reflexionada largamente en el Éxodo, en los profetas (Ezequiel, Isaías, Jeremías) y en la literatura judía y cristiana a él contemporánea.

Salir de "ella" (Roma), implica, como en tiempos del éxodo, emprender el camino del desierto, que es el lugar intermedio entre el proyecto faraónico y el proyecto de Dios. El desierto, en la perspectiva del éxodo (40 años) y de las tentaciones de Jesús (40 días), simboliza la conciencia, ese lugar profundo de toda humanidad, donde se reflexiona, se decide y se toman las grandes decisiones. La conciencia (desierto) es el primer lugar donde el pueblo tiene que decidir entre el proyecto de Dios o el proyecto del imperio, donde tiene que optar por la propuesta del Cordero o por la propuesta de la Bestia. Sin "salir" y emprender el camino del desierto-conciencia no habrá "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21,1), ni "ríos de agua viva ni árboles que dan frutos y hojas de vida" (Ap 22,1-2).

Todo pueblo oprimido sueña con un orden social alternativo. El Apocalipsis comienza a construirlo en la conciencia. Si el oprimido no trabaja en primer lugar su conciencia, que es el lugar donde renacen las utopías y se consolidan los procesos de resistencia, profecía, testimonio y esperanza, es muy seguro que todos sus esfuerzos no rindan los frutos esperados. Los proyectos sociales que buscan "salir" de situaciones de injusticia, saltándose el desierto-conciencia están marcados por fracaso. Los procesos de concientización se deben concretar, luego, en la realidad de cada pueblo, que es donde se desarrollan las luchas, las estrategias y los planes para construir una sociedad en paz, con vida, justicia y dignidad.

Un ejemplo claro de esta manera de trabajar la conciencia la encontramos en el grito del ángel: "cayó, cayó, la Gran Babilonia" (Ap 18,2, cf. 14,2). Una interpretación literal dejaría al descubierto una información falsa, pues cuando se termina de redactar el Apocalipsis, a finales del siglo primero, Roma, llamada la Gran Babilonia, es todavía un imperio fuerte y sin expectativas a corto plazo de ser derrotado. Entonces, ¿por qué Juan pone en pasado ("cayó, cayó") una situación que no ha ocurrido realmente? Los gramáticos denominan este fenómeno literario como "perfecto profético", donde el verbo al pasado (aoristo) indica que el hecho sucederá en el futuro con toda seguridad. En la tradición profética "el anuncio profético del futuro tiene tal certeza, que en muchos casos puede ser descrito como si ya hubiese tenido lugar lo anunciado"[3]. Las comunidades cristianas saben que Roma no ha caído, pero están tan seguros que en el futuro caerá, que en su conciencia efectivamente ya cayó. Los cristianos al mirar al imperio con los ojos del cielo y de la conciencia, lo veían no como el vencedor sino como el que ha sido derrotado en el cielo por Dios (Ap 12,7-12), por el "Cordero degollado pero de pie" (Ap 5,6) y por los mártires (Ap 20,4). El anuncio profético del futuro tiene tal certeza que puede ser descrito como si ya hubiese tenido lugar lo anunciado.

Para Juan, el camino del desierto o de la "conciencia crítica" es imprescindible, porque al hacer el análisis de la realidad que viven las comunidades cristianas, percibe con preocupación que las tentaciones del imperio, van dejando huellas de cansancio, divisiones, infidelidades, abandonos, etc. (Ap 2-3). Por ejemplo:

---

2 "Babilonia fue una de las maravillas del mundo antiguo. El nombre de la ciudad va a convertirse en símbolo de las cosas humanas magníficas pero frágiles y, sobre todo, en símbolo del orgullo humano y demoníaco, la antítesis de la Jerusalén celeste que es la ciudad de Dios. Cf. Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21 que recoge el tema de los profetas, Is 21,9, etc. Todo este capítulo quiere mostrar la humillación de este orgullo: Nabucodonosor sólo recupera su estado normal convirtiéndose al verdadero Dios." (Biblia de Jerusalén., Desclee de Brouwer. 1977. Bilbao)

3. F. RAMOS, *Los enigmas del Apocalipsis*, TD 8, Pontificia, Salamanca 1993, p 215

- La decepción se fue apoderando de las comunidades al ver que el retorno inminente de Jesús, tan predicado y esperado, no sucedía. Para finales del siglo I ya comenzaba a decirse "ya oímos esas historias en tiempos de nuestros padres, pero hemos envejecido y nada de eso ha acontecido"[4].
- Cristianos de orientación gnóstica, confundían las comunidades tratando de convencerlas de que no había problema en adorar la imagen del emperador, si lo hacían desde el cuerpo (considerado pecado), mientras el alma se mantuviera adorando única y exclusivamente a Dios.
- Las iglesias de tendencia judía y helenista terminan priorizando una mirada hacia "adentro". Se consolida un rápido proceso de institucionalización (cf. 1 y 2Tm; Tt), que garantice la "sana doctrina" y el mínimo de conflictos con el imperio. Esto fue cambiando paulatinamente los énfasis teológicos, por ejemplo, el cristianismo que anunciaba el Reino de justicia, se fue convirtiendo en un cristianismo orientado a la perfección personal y al crecimiento institucional, sin importar lo que sucede alrededor; del anuncio del evangelio se pasó a la enseñanza de la doctrina, de un cristianismo reinocéntrico y cristocéntrico se pasó a uno fundamentalmente eclesiocéntrico; de una propuesta de salvación comunitaria a una individual, de una animación pluralista a otra de jerarquización del ministerio eclesial que excluye a la mujer; de una Iglesia profética y liberadora a una Iglesia cada vez más acomodada a las políticas del imperio romano. Es notorio que la mayoría de las cartas neotestamentarias guarden silencio sobre la situación social, política y económica que viven las comunidades cristianas. En algunos casos se manda expresamente a someterse a las autoridades del imperio (Tt 3,1; cf. Rm 13,1).

Frente a esta situación, el Apocalipsis por el contrario, pone su énfasis tanto en la mirada exterior, que le permite "des-ocultar" la realidad política, económica, social y religiosa del imperio romano, como en la mirada interior, por cuanto la lucha contra el imperio hay que darla en primer lugar desde la conciencia. Juan está convencido que al monstruo de la injusticia, que parece invisible e invencible, se le puede vencer en la propia conciencia, si ésta no se le entrega. Este tiempo de desierto (conciencia crítica") le permite al Apocalipsis no optar por el facilismo excluyente de la institucionalización sino por la resistencia, la profecía y el martirio.

"Lo que más le duele a las estructuras injustas es saber que hay conciencias rebeldes que mantienen su independencia, demostrando así que el sistema no es omnipotente. Esta es la razón por la cual todo trabajo que forme conciencias críticas es tan poco querido, más aún, tan perseguido por las estructuras sociales reinantes."[5]

"Salir de ella" es ante todo una invitación a tomar conciencia crítica para decidirse con convicción y mística por el proyecto de Dios.

Una comunidad pluralista

La expresión "pueblo mío" (Ap 18,4) guarda a primera vista un sentido cariñoso y maternal. Pocos dudan que se trate de una referencia a las comunidades cristianas fieles al proyecto de Dios. Pero en aras de precisar la expresión, preguntémonos ¿a qué pueblo es el que Dios hace suyo? La pregunta es pertinente, porque el posesivo "mío" puede malinterpretarse con un sentido de exclusividad a mi grupo, a mi comunidad, a mi Iglesia, a mi religión, a mi pueblo, a mi proyecto político... con la tentación de excluir a otros que piensan, creen y viven de manera diferente. La expresión siguiente: "para que no participes de sus pecados"

---

4 De Clemente Romano, citado por Eduardo Hoornaert. *Cristianos de la tercera Generación*, Ed. Dabar, México, D.F. 1999, p 91

5 Gonzalo de la Torre. Pedagogia de la resistencia a la luz del Apocalipsis. Módulo de estudio. Quibdó. 1999.

(Ap 18,4) aclara que el pueblo que Dios elige no se identifica por un lugar geográfico, por una creencia específica, sino por un estilo de vida marcado por la justicia, la solidaridad, el amor, etc. Lo que quiero decir, es que para hacer parte del pueblo de Dios no importa la cultura, la religión, la nacionalidad, etc., sino la opción por su proyecto. Esto parece obvio, pero no le es tanto para comunidades, iglesias, religiones, naciones, etc., que se creen las únicas y exclusivas poseedoras de Dios y de la verdad. Jesús rechaza esta tendencia fuertemente arraigada en un tipo de judaísmo que se construyó sobre la base de una sola ley, una sola cultura, un solo templo, una sola religión... Esta enfermedad excluyente seguramente también la sufrían algunas de las primeras comunidades cristianas, incluyendo las del ámbito apocalíptico.

El Apocalipsis previene a sus comunidades sobre esta tendencia exclusivista y excluyente. La palabra "pueblo", la encontramos nueve veces en el Apocalipsis, de las cuales, siete veces va acompañada de "tribu, lengua, nación, reyes, multitudes" (Ap 5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15). Esto indica una visión universal y pluralista, pues expresiones como tribus y lenguas (en plural) quieren enfatizar no sólo lo universal sino también la riqueza de la diversidad étnica, cultural y lingüística, tal como se plantea en Pentecostés cuando afirma que "cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa" (Hch 2,8). Cuando se dice "pueblo mío", el Apocalipsis no está, por tanto, pensando en una comunidad, una Iglesia o un pueblo específico, está pensando en todos los hombres y mujeres, en todas las comunidades, en todas las iglesias y en todos los pueblos de la etnia, de la cultura, de la lengua que sea, siempre y cuando no se dejen seducir por los proyectos que amenazan la vida humana y ecológica.

Esto es importante tenerlo claro, porque desde el mismo éxodo el pluralismo comenzó a ser suplantado por un exclusivismo ajeno al corazón de Dios.

Las investigaciones bíblicas de los últimos años han demostrado que Israel no se formó de una sola familia o de un solo pueblo, sino de muchos, y cada uno, con etnia, cultura, religión y lengua diferente. La idea original de Dios no era, por tanto, la elección de un pueblo sino la de pueblos que sufrían la opresión, la injusticia y la exclusión, que articulados en torno a una alianza de tribus y a través de un proceso de conciencia crítica (desierto), optaran libremente por el proyecto del Dios de los pobres y de la liberación (tierra prometida). Un proyecto alternativo al opresor y esclavista de Egipto[6]. La idea de un Dios cercano, liberador y que toma partido por los pobres, junto al deseo de no estar más sometidos a faraones, reyes o imperios, son los ejes en torno a los cuales se unen las diferentes tribus que tomarán posesión de la tierra prometida.

La experiencia tribal que duró casi doscientos años, no significó la fusión de las tribus en una sola nación, la estrategia fue constituir una federación o alianza de tribus que permitiera a cada una vivir la experiencia de Dios y de liberación desde su propia realidad. No había un solo templo porque cada tribu organizaba su experiencia religiosa, pero se unían, de vez en cuando, para recordar y celebrar la presencia viva del Dios liberador. No tenían un solo ejército, pero en tiempos de conflicto cada tribu enviaba a sus jóvenes para luchar contra quienes pretendían reimplantar el proyecto faraónico.

Esta unidad en torno al proyecto de Dios y contra el proyecto faraónico, vivido en la riqueza de la pluralidad tribal, se rompe con la llegada de la monarquía ("gobierno de uno solo"). A partir de este momento, la idea de un Israel pluralista étnica y culturalmente (tribus) da paso a una nación que se congrega en torno a una solo cultura, una sola religión, una sola lengua, etc. Razones políticas, económicas, militares y teológicas, se mencionan para justificar el hecho. Dios, muy a su pesar, decide acompañar la nueva nación (1Sam 8,7), sin que por esto deje de ser el Dios de todos los pueblos. Recordemos que los textos donde aparece

---

[6] En este sentido hay que entender en el Éxodo la expresión "mi pueblo" (Ex 3,10; 5,1; 7,14.16.26; 8,16.17.18.19; 9,1.3; 10,3.4).

Dios como exclusivo de Israel y enemigo de otras naciones o pueblos, hay que entenderlo no como lo que piensa y quiere Dios, sino como lo que piensa y quiere el pueblo de Dios (pedagogía divina de la revelación). Dicho de otra manera, no es literalmente la Palabra de Dios sino la palabra del pueblo puesta en boca de Dios. En este contexto se entiende que Israel intente a lo largo del AT apropiarse de la elección divina y expropiársela a otros pueblos. El problema es que la ambición de ser una nación grande, fuerte y poderosa (poder de dominio), la vuelven al mismo tiempo una nación fanática, dogmática, ideologizada, excluyente, etc. Por esto, la monarquía, a pesar de la bondad de muchas personas, termina reproduciendo el modelo faraónico (1Re 12,4). Con Saúl se consolida el poder militar, con David el poder político-administrativo simbolizado en Jerusalén y con Salomón el poder religioso representado en la construcción del templo. Los profetas dejaron constancia, que como en Egipto, el modelo monárquico reprodujo la injusticia, la explotación, la inequidad y por tanto, los pobres y los excluidos. Digamos que la monarquía y por tanto Israel, seguía creyendo en el mismo Dios, pero no en el proyecto de Dios.

El regreso del exilio fue un nuevo éxodo, una nueva oportunidad de consolidarse como nación retomando el proyecto de Dios. Sin embargo, en lugar de reconstruir a Israel desde los pobres, las autoridades políticas y religiosas, decidieron hacerlo desde tres nuevos poderes excluyentes: la ley, la etnia y el templo de Jerusalén. El problema no es que cada pueblo tenga su cultura, su ley y su religión, lo es cuando este pueblo excluye a los demás creyendo que lo único válido es lo propio, reproduciendo un modelo que genera alienación, fanatismo, opresión, pobreza y exclusión. El fracaso de este nuevo éxodo postexílico es evidente en Neh 5,1-13, pero sobre todo en la dura actitud de Jesús frente a la ley, el templo y el etnocentrismo judío.

Las comunidades cristianas deben caracterizarse por una conciencia universal y pluralista de la revelación y de la historia de la salvación.

Una comunidad en resistencia

"Para que no participen de sus pecados y para que no reciban de sus plagas" (Ap 18,4b).

La invitación al "pueblo mío" para "salir de ella y no participar de sus pecados" lo hemos interpretado como un proceso en etapas. La primera, tomar conciencia y optar por el proyecto de Dios. La segunda sería "no participar", esto es, resistir.

El término "participar en"/"compartir" se encuentra 3 veces en el N.T. (Ef 5,11; Fil 4,14; Ap 18,4). En nuestro texto expresa la idea de co-participación, con el sentido de estar o no estar en comunión con.

Es importante tener en cuenta que "participar" va precedido de una experiencia de conciencia crítica que permite elegir con libertad. Sólo quien es libre de elegir puede co-participar o negarse a participar de un proyecto.

Cuando el pueblo de Dios decide conscientemente "no participar" del proyecto de "ella" está asumiendo una actitud de "resistencia", que hoy bien podríamos llamar "resistencia civil". Se habla de resistencia civil "cuando hay oposición a una ley u ordenamiento jurídico que se considera injusto; cuando se ejercen acciones de oposición frente a un gobierno o un estado que es sistemáticamente violador de los derechos humanos y; cuando se resiste una fuerza invasora que atenta contra la soberanía, la independencia y la libre autodeterminación de los pueblos"[7]. La actitud que se refleja en el Apocalipsis es de clara oposición al Estado (imperio), con actitudes firmes de "desobediencia civil", para rechazar las políticas injustas, corruptas y violadoras de los derechos humanos, sociales, económicos y culturales, y los intentos de seducir a toda la población con el "vino de la prostitución" (Ap 13; 17). "Pode-

---

[7] Eugenio Guerrero., *El ámbito conceptual de la resistencia*. Módulo resistencia y etnias en Colombia. Centro de Estudios étnicos. Medellín. 2006, p 63.

mos considerar el Apocalipsis como una especie de 'manual de resistencia', redactado para levantar la moral de los cristianos que padecían persecución por parte del imperio romano."[8]

De otro lado, participar de los pecados de Roma es propio de los que han optado por el proyecto del imperio. El Apocalipsis los llama "reyes[9], comerciantes[10], habitantes de la tierra"[11]. Sus pecados están ligados a su poder de dominio y a su codicia.

Para resistir es importante identificar los pecados de "ella". Son muchos los que se enumeran a lo largo del Apocalipsis. En nuestro caso, se refiere a los pecados que se describen en la perícopa inmediatamente anterior: "Porque del vino de sus prostituciones han bebido todas las naciones. Y los reyes de la tierra han fornicado con ella. Y los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado" (Ap 18,1-3). Encontramos tres sujetos: naciones, reyes y mercaderes. A las naciones las embriaga con su prostitución, a los reyes los hace cómplices de su prostitución, y a los comerciantes los enriquece con su lujo.

La prostitución en lenguaje profético, era símbolo de la idolatría. Israel al entregarse al culto idolátrico, abandonaba a su legítimo esposo yéndose con otros (Os 1-2; Ez 16,23). De ahí que la idolatría sea llamada fornicación. En Nahúm 3,4 Nínive es representada como ramera y lo mismo Tiro en Isaías (Is 23,16-17). En Ez 16,15-63, se describe a Israel bajo la forma de una mujer hermosa que se deja llevar del amor de los ídolos y abandona a Dios. En Apocalipsis, esa fornicación será el culto idolátrico a Roma y sus emperadores. Con Roma han fornicado los reyes de la tierra, edificándole templos y celebrando fiestas en su honor. Y con su ejemplo arrastraron a las respectivas naciones a las prácticas idolátricas del culto imperial, embriagándolos con el vino de su fornicación. La idolatría es la máxima expresión de la complicidad entre el imperio y la religión para mantener en estado de alienación y sumisión a toda la población. Foulkes trae un buen ejemplo al respecto, tomando el caso del "Asiarca", una especie de sumo sacerdote del Asia que era responsable del famoso templo de Artemisa en Éfeso, quien terminó dedicando este mismo templo al culto y la adoración del emperador Domiciano. Esta actitud le valió la confianza del emperador y por tanto, el derecho a controlar desde el templo el más importante mercado financiero de la región, el monopolio para acuñar las monedas imperiales. "¿Podemos dudar del nexo íntimo entre la religión y la política en la provincia de Asia?[12]

Los reyes, identificados por su complicidad y corrupción, constituían una minoría, que por defender sus propios intereses, se convierten en aliados incondicionales del imperio. Los reyezuelos garantizaban obediencia y culto al emperador y éste los retribuía con privilegios y riqueza. La corrupción es el lenguaje en el que mejor se entienden los poderes centrales con los poderes locales.

El tercer pecado, que a la postre es uno de los más característicos del capítulo 18, es la riqueza o en general la dimensión socioeconómica del imperio (18,3.11-19.23). La *pax romana* impuesta por la fuerza creó el ambiente adecuado para un comercio que generaba "prosperidad" y riqueza para unos pocos, pero que para la mayoría significaba más pobreza. En la ciudad de Roma por ejemplo, de un millón de habitantes la mitad eran esclavos. Un texto del Talmud (Quidushim, 49b) afirma que de diez medidas de riqueza concedidas al mundo Roma ha recibido nueve. A propósito dice Arens:

> "si tuviéramos que calificar de alguna manera el sistema económico de aquella época, éste correspondería a lo que conocemos como sistema capitalista: política del *laisezz faire* con libre competencia comercial y productiva, con fines de lucro personal. En este sistema no entraba la más remota consideración humana hacia el trabajador, cuyo único valor era su

---

8 La casa de la Biblia. *Un mundo sin llanto ni dolor*. Ed. Verbo Divino. Estella. 1999, p 91

9 Ap 6,15; 16,14; 7,2.10.12.18; 18, 3.9; 19,18.19; 21,24

10 Ap 18,3.11.15.23

11 Ap 6,10; 8,13; 11,10; 13,10.14; 17,2.8

12 Ricardo Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1989, (Grand Rapids, W.B. Eardmans Publishing), p 188

capacidad productiva... Entre quienes mejor aprovecharon el *boom* económico de los dos primeros siglos de nuestra era fue Asia Menor. Pero el progreso económico y el bienestar que de ello se derivaba quedaban casi exclusivamente en las esferas aristocráticas, hoy diríamos burguesas."[13]

Desnudar los pecados de Roma significa para Juan y las comunidades la posibilidad de organizar un mejor plan de resistencia frente a la idolatría, la corrupción y la riqueza. El desafío para las comunidades cristianas es grande, pues cada día pareciera más difícil resistir a la ideología y a los modelos económicos que imponen los poderosos del mundo. Renovar cada día el carnet de la resistencia es un desafío urgente, oportuno y eficaz, es un grito de esperanza que permite soñar con "otro mundo posible".

El tema de la resistencia planteado como "no participación" puede dar la sensación de una actitud pasiva. En el Apocalipsis la resistencia es tremendamente activa porque ella tiene siempre un carácter martirial y profético. Veamos.

Una comunidad martirial

En el Apocalipsis, "no participar" es un verdadero acto de resistencia, porque implica una opción consciente de oposición al proyecto del imperio, luchando al mismo tiempo por otro proyecto alternativo. Aquí la resistencia es propositiva, porque al mismo tiempo que rechaza un modelo propone otro. Pero también es una resistencia activa, porque enfrenta al imperio (Ap 12,11). Las armas del imperio para imponer su modelo son la fuerza militar, la corrupción y la idolatría, en cambio, las armas de los cristianos son el testimonio de la Palabra de Dios y de Jesús (Ap 1,2.9; 12,17; 19,10; 20,4).

La palabra mártir[14] viene del griego *martys* (testigo, mártir). En el ámbito cristiano, aunque todos están obligados por el Bautismo a ser en el mundo mártires o testigos de la Palabra de Dios, la palabra mártir terminó identificando sólo a los que dan la vida por la causa del evangelio.

En el NT, se usa con varios sentidos: ser testigo en un proceso jurídico. Ser testigo elegido y enviado para dar testimonio de lo visto, escuchado, aprendido y vivido (Lucas, Hechos, Ap 1,5; 2,13; 3,14; 11,3; 17,6). Ser testigo de "sangre" en cuanto el testigo está dispuesto a dar su vida, asumiendo "la misma suerte de aquel de quien da testimonio"[15].

Los testigos a los que se refiere el Apocalipsis son, Jesús el "testigo fiel" (1,5; 3,14), los ángeles (19,10; 22,16), el tabernáculo del cielo (15,5) y de manera especial los cristianos, incluido Juan (1,2.9; 6,9;11,7; 11,3; 12,11.17;17,6; 19,10;20,4; 22,18).

Los testigos humanos se definen como testigos de alguien: del Cordero (Ap 1,2.9; 12,17; 19,10; 20,4) y de algo: su proyecto de Reino expresado en la Palabra de Dios (1,9; 3,8.10; 6,9; 12,11; 20,4). La actuación del testigo se da en esta única historia, aunque en dos dimensiones: cielo y tierra. En la tierra, los mártires enfrentan, a través del testimonio de la Palabra, el imperio de injusticia, exclusión y muerte. El cielo, en cambio, se registra como el lugar donde los testigos recobran la dignidad, la justicia y la vida. Esto se percibe en el interior de las comunidades mismas, donde Antipas es el "testigo fiel", en cambio Jezabel, los nicolaitas, ebionitas representan los antitestigos.

Cuando los testigos dan testimonio de Jesús, inmediatamente se activan las alarmas del imperio, y el testimonio se convierte en piedra de escándalo y motivo de persecución. Las consecuencias no se dejan esperar: Juan, compañero de tribulación se encuentra en la cárcel a causa del "testimonio de Jesús" (1,9); el dragón, ante el fracaso de devorar el Hijo de la mu-

---

13 Eduardo Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento. Ed. El Almendro. Córdoba., pp 120-121

14 La palabra "testigo o mártir" aparece 18 veces en el Apocalipsis.

15 Xavier Léon-Dufor. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Ed. Cristiandad, Madrid 1977, p 421

jer, decide hacer la guerra a los que "mantienen el testimonio de Jesús" (Ap 12,17) y la Roma-Ramera se "embriagaba con la sangre de los mártires" (Ap 17,6).

Ser testigo es una misión arriesgada y peligrosa, que fácilmente conduce por el camino del sufrimiento y de la muerte. El punto máximo del testigo cristiano es su disposición, si fuere necesario, a compartir la misma suerte del Cordero "degollado, pero de pie" (Ap 5,6). Esta fue la experiencia de Antipas (Ap 2,13) y de los que ya están "debajo del altar" (Ap 6,9).

El premio del testigo es convertir su muerte por la causa del Reino en victoria que comparte con el Cordero, pues también ellos han enfrentado a la bestia y la han vencido: (12,11).

Una comunidad profética

"Porque sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus crímenes" (Ap 18,5).

Decíamos que la "resistencia" en el Apocalipsis es activa, y se reconoce, entre otras, por el doble carácter de martirial (testimonial) y profética.

La profecía es esencial al Apocalipsis, hasta el punto de auto-considerarse un libro profético (1,3; 22,7.10.18.19). Juan se denomina a si mismo profeta (Ap 10,9.10) y como perteneciente a una comunidad de profetas (Ap 22,9). También el imperio designa a su falso profeta (Ap 13,11-18; 16,13; 19,20; 20,10) con el fin de manipular la conciencia del pueblo (Ap 13,12-17).

En el Apocalipsis, como en el AT, la profecía hay que entenderla desde el oráculo, "un género literario que se cualifica como juicio profético a la monarquía dentro del cual un escritor sagrado, discípulo de algún profeta, metió las profecías de su maestro. Los elementos del oráculo profético son: el Juez (Yahvéh), el reo (la monarquía), el delito (injusticias) y la Sentencia (castigo)" [16]. Por ser el Apocalipsis un libro profético se entiende que gran parte de su contenido y de su lenguaje gire en torno al juicio de Roma. De hecho, Ap 18,4-8, se le considera un oráculo profético,[17] donde se anuncia el juicio contra Babilonia[18].

Es importante resaltar que la profecía hay que ubicarla en un contexto de juicio para no seguirla reduciendo a los dos tópicos con que suele definirse: anuncio y denuncia. El profeta antes que nada, establece un juicio, y dentro de este se incluye el anuncio y la denuncia. Pero otras cosas son fundamentales.

En primer lugar, la profecía no es una vocación aislada o independiente. El profeta debe saber que ésta se recibe de Dios y está al servicio de los pobres y excluidos. Juan y los que permanecen fieles son los auténticos profetas elegidos por Dios (10,7.9.10; 11,10.18; 16,6; 18,20.24; 22,9).

En segundo lugar, la profecía es conciencia crítica, algo así como el "librito" que se debe devorar (Ap 10,9-10, cf. Ez 2,7-3,69). Esto significa que el profeta no se contenta con conocer el libro de la historia (Ap 5,1-6), sino que debe interiorizarlo y volverlo fuente de vida. La conciencia crítica del profeta se alimenta de un análisis minucioso de la realidad, de su cercanía a la cotidianidad del pueblo y de algunas claves cristológicas como la justicia, la verdad, la misericordia, la equidad, la fidelidad, la audacia, la ternura... Con estos insumos, el profeta y la comunidad profética están listas para comenzar el juicio al imperio.

En tercer lugar, el profeta debe ser consciente que el camino de la profecía es de sabor agridulce, como un "librito que amarga las entrañas, pero que en la boca es dulce como la miel" (Ap 10,9b). La profecía es dulce porque viene de Dios y por los momentos de "cielo" que se viven gracias a la organización popular, a las conquistas de los derechos humanos, económicos, sociales y culturales, a las celebraciones religiosas, a las fiestas familiares y ba-

---

16 Gonzalo de la Torre G. *Introducción a la ética a la luz de los profetas de Israel*. Módulo de Estudio. Quibdó 1999, p 6

17 Cf. J.L.SICRE, *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*. Ed. Verbo Divino. Estella. 1992, pp. 162-163. Pablo Richard. *Apocalipsis*. Quito 1999, p 189.

18 Cf. CH. GIBLIN, *Apocalisse*, Centro Editorial Dehoniano, Bologna, 1993, pp125-126.

rriales, en fin, a todo ese movimiento popular, a veces incipiente, y otras multitudinario, que avanza sin complejos, y que en lenguaje apocalíptico, se asemeja a los "peregrinos que marchan hacia el cielo". También es amarga porque el imperio, a través de la calumnia, la persecución y hasta la muerte, busca aniquilar a quienes des-ocultan sus oscuros intereses. Los dos testigos-profetas del capítulo 11 del Apocalipsis son una clara muestra del desprecio y de la muerte de que son objeto quienes incomodan al sistema.

El profeta del Apocalipsis sabe que su tarea fundamental es no participar de los pecados del imperio sino en su juicio Y la hora del juicio ha llegado. Los pecados del imperio se han acumulado hasta el punto que tocaron al mismo cielo (Ap 18,5). Una nueva torre de Babel, construida no con ladrillos sino con pecados de idolatría, corrupción y codicia, obligan la intervención y el juicio de Dios. En el éxodo era tanto el dolor de la opresión que el grito de los oprimidos se escuchó en el cielo, en el Apocalipsis era tanta la opresión que los mismos pecados tocaron las puertas del cielo. La comunidad profética está en capacidad de juzgarla porque conoce sus pecados y ha tenido el valor de resistir. Sigamos los pasos del juicio:

1. El Juez no es sólo Dios (4,1-11; 6,10; 16,5.7), también están el Cordero (Ap 19,11) y la comunidad constituida por los que permanecen fieles (20,4). Notemos la importancia que se da a la comunidad. Esto sigue la lógica de un Jesús que nos participa de su Reino (Ap 1,6; 20,4; 22,5), de su filiación divina (Ap 21,7) y de su autoridad de juzgar.
2. El reo lo integran el imperio romano, el emperador, los reyes de la tierra, los comerciantes, los traficantes y todos los que se dejan seducir.
3. El delito es la suma de la idolatría, la corrupción, la riqueza, la codicia, la persecución y la muerte. En la definición del delito, el profeta y la comunidad profética, hacen un minucioso análisis de la realidad que permite tener los elementos necesarios para adelantar el juicio. Los delitos no se inventan ni se suponen, hay que verificarlos. En el Apocalipsis, los delitos están imputados tanto al imperio como a las comunidades mismas (Ap 2-3).
4. La Sentencia. Este momento tiene siempre una premisa, la posibilidad de volver al proyecto de Dios que es el proyecto de la vida. Los actores del imperio y también las mismas comunidades tuvieron esta oportunidad. Antes de establecer la sentencia definitiva los septenarios de los sellos, las trompetas y las copas, advertían con toda clase de plagas, que el tiempo de volver a Dios, se estaba terminando.

La ejecución de la sentencia está en manos de Dios pero también de las comunidades. Esto es importante resaltarlo porque muchos acusan el Apocalipsis de dejar todo en manos de Dios, alimentando una actitud pasiva y aislacionista por parte de las comunidades. Además de la autoridad otorgada a las comunidades para juzgar, en Ap 18,6-8, la comunidad recibe las órdenes imperativas de darle a Roma como ella ha dado, de doblarle la medida conforme a sus obras y de preparar en su misma copa el doble de lo que ella preparó (cf. Ap 17,4). Estas acciones de la comunidad contra Roma no pueden entenderse literalmente porque borrarían de un plumazo la propuesta del Reino de amor anunciado por Jesús. Hay que entenderlo desde la conciencia, donde se resiste, se lucha y se vence al imperio. La conciencia es un arma mucho más poderosa y eficaz (el doble) para resistir y vencer política, ética, cultural y espiritualmente.

Una comunidad apocalíptica debe ser como el "lucero del alba" (Ap 2,28), que con su brillo anuncia el final de la noche y la alegría de la luz de un nuevo día.

Jose Agustín Monroy Palacio
Carrera 47 No 53-18 Piso 7
Medellín, Colombia
agustinmonroy@une.net.co

Pluralidad de tradiciones en el Nuevo Testamento y su contexto histórico

Resumen
El autor plantea, tal como señala en el título del artículo, que hay una gran pluralidad de tradiciones comunitarias en el Nuevo Testamento. Y va presentando los textos producidos en el contexto de esas tradiciones: evangelios canónicos, escritos cristianos y los llamados escritos "apócrifos". Su conclusión es precisamente que la pluralidad de tradiciones representa un desafío para el cristianismo de hoy vivido en las iglesias cristianas, marcado por el intento de uniformidad. Concluye planteando que es necesario volver a los evangelios y al Jesús histórico, tan desfigurado por los dogmas y por el cristianismo imperial, constantiniano, consolidado a partir del siglo IV.

Abstract
The author outlines, just as h points out in the title of this paper, that there is a great plurality of community traditions in the New Testament. And he presents the texts taken place in the context of those traditions: canonical gospels, christian writings and the calls apocryphal writings. Their conclusion is in fact that the plurality of traditions represents a challenge for today's Christianity lived in the Christian churches, marked by the intent of uniformity. Richard concludes outlining that it is necessary to return to the gospels and the historical Jesus, so deformed by the dogmas and for the imperial Christianity, consolidated since the fourth century.

La pluralidad nace en un terreno muy amplio, en y más allá del Nuevo Testamento. Sin este contexto no se podría entender e interpretar esta pluralidad histórica. Queremos comenzar con una pequeña introducción al proceso de formación del canon bíblico.

"Cristo es la autoridad decisiva para la comunidad cristiana. Él es, en efecto, la norma última y si se reconocen determinadas tradiciones escritas como normativas es porque reflejan con fidelidad y garantía la enseñanza de Cristo transmitida por lo apóstoles."[1]

¿Por qué demoró tanto el reconocimiento universal del canon de los libros que la iglesia reconoce como libros inspirados? Porque ya se tenía una Biblia, el AT, como "Sagradas Escrituras" para los mismos cristianos. También por la primacía del *logos* sobre la letra: la autoridad de Jesús y de los apóstoles seguía vigente en el ámbito de la oralidad, la predicación y la catequesis. Finalmente por la conciencia que tenía la iglesia de la presencia del Espíritu Santo, que hacía visible la revelación de la palabra de Dios en las comunidades por la autoridad de los maestros y profetas.

La formación del canon entre los años 30-200 - No sabemos cuando fueron reconocidos los cuatro evangelios como libros canónicos. Cada evangelio fue compuesto para una comunidad, que lo consideraba *su propio evangelio*. Incluso es posible que desconocían la existencia de otros. En los primeros dos siglos se escribieron más de 100 libros sagrados, que no pueden ser calificados de "apócrifos", pues todavía no existía un canon que permitiera discernir el carácter canónico o no-canónico de cada uno. La frontera entre canónicos y no canónicos es muy fluída.

Cuando la tradición oral empieza a hacerse sospechosa e incontrolable, se impone la necesidad de seleccionar escritos que transmitan fielmente esa tradición y sean normativos para las comunidades.

---

[1] Antonio María Sánchez Artola, *Biblia y palabra de Dios - Introducción al estudio de la Biblia*, 1995, p.109.

En la tradición de las cartas de Pablo, hubo epístolas que se reconocieron como escritas por Pablo y otras que eran de su escuela. Esto supone ya un proceso crítico de edición. No fueron, sin embargo, aceptadas todas en bloque y muchos menos consideradas como "escritura normativa". La conciencia canónica es la convicción de que determinados escritos son normativos para la fe y la vida de la comunidad.

El canon ya existente hacia los años 190-200 - En Roma hacia el año 200 conocemos el canon de Muratori, llamado así por la persona que lo descubrió e interpretó. Se reconocen como canónicos: los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles, 13 epístolas de Pablo (menos Hebreos), 1 y 2 de Juan, carta de Judas, Apocalipsis de Juan y de Pedro. Total 23 escritos.

San Irineo de Lyon, en las discusiones con los herejes, habla de los libros santos y vinculantes para la iglesia ortodoxa. El canon utilizado es muy parecido al actual. Incluye al Pastor de Hermas. El obispo reconoce un *corpus* de escritos apostólicos, que poseen la misma autoridad que el AT, como algo universal y aceptado.

Tertuliano, en el norte de África, reconoce todo el canon, excepto Santiago y 2Pedro. Usa por primera vez la expresión "Nuevo Testamento".

En occidente: la formación del canon fue más temprana y mas rápida que en oriente. El único libro puesto en duda fue la carta a los Hebreos. Hasta el siglo IV se negó su canonicidad, porque no era de la pluma de Pablo. Jerónimo y Agustín son los grandes artífices de la formación del canon.

En oriente, el proceso de formación de canon fue más lento y la línea entre canónicos y no canónicos fue más insegura. El concepto de "apostolicidad" no jugó un rol muy importante. El mayor problema fue aceptar el Apocalipsis como inspirado y parte del canon. El más influyente fue Atanasio de Alejandría que en su Epístola Festal nº 39 del 367, definió el canon del AT y NT, que coincide con el canon hoy vigente en toda la iglesia. Este canon fue ratificado en muchos concilios regionales y ecuménicos.

La formación del canon es un elemento constitutivo del nacimiento y de la formación del cristianismo. Es realmente una clave de interpretación del cristianismo de los cuatro primeros siglos.[2]

A. Primera generación (período apostólico): años 30-70

Desde la resurrección de Jesús (año 30) hasta la destrucción del templo de Jerusalén (año 70), durante la guerra judía contra Roma (años 66-74), ubicamos la primera generación del movimiento de Jesús. En este período es especialmente importante la tradición oral y la "tradición apostólica" directa de los que fueron discípulos y discípulas de Jesús.

En este período tenemos cinco tradiciones independientes unas de otras:

1. La tradición de Pablo de Tarso
2. El evangelio de Marcos
3. La fuente Q
4. El evangelio de Tomás
5. Los orígenes de evangelio de Juan

1. Las comunidades de Pablo y sus cartas auténticas: años 50-56

Las cartas de Pablo son: 1Tesalonicenses (escrita en Corinto, a finales del año 50), Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón y la carta a los Romanos (escrita en Corinto en el invierno 55-56).

---

2 Véase: Antonio María Sánchez Artola y José Manuel Caro, *Biblia y palabra de Dios - Introducción al estudio de la Biblia*, vol.2, 1955; Antonio Piñero (editor), *Orígenes del cristianismo - Antecedentes y primero pasos*, Córdoba, El Almendro, 2ª edición, 1995, 476p.

El escrito más antiguo en la historia del cristianismo es la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses del año 51. Luego entre los años 51 y 55 escribe sus otras seis cartas. Pablo no escribe cartas pastorales a todas las comunidades, sino a comunidades específicas, que las ocultan con mucho cuidado. Pablo fue una persona muy peligrosa y perseguida, primero por las autoridades judías, y luego por las romanas. Por eso sus cartas no se difundían ni se publicaban. Esto podría explicarnos por qué Lucas en sus Hechos de los Apóstoles no las conoce ni las cita. Igualmente es extraño que Pablo no haga muchas referencias a la tradición todavía oral sobre el Jesús histórico. Hay algunas excepciones donde Pablo conecta con estas tradiciones: "yo recibí del Señor lo que les transmití" (sigue el relato de la cena eucarística: 1Cor 11,23-34). Otro es referente a la muerte, resurrección y apariciones de Jesús: "yo les transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí..." (1Cor 15,3-8). Las cartas de Pablo no se sitúan en las tradiciones narrativas de los hechos y dichos de Jesús, sino más bien en la reflexión teológica que hizo posible un cristianismo universal, que rompe muros entre judíos y gentiles, que destruye las opresiones de libres sobre esclavos y del hombre sobre la mujer (Gal 3,28). "No me avergüenzo del evangelio que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego" (Rom 1,16). "Han roto con Cristo todos cuanto buscan la justicia en la ley" (Gal 5,4). La verdad del evangelio, que Pablo defiende con pasión, es la misma verdad del reino de Dios del Jesús de Nazaret. La defensa radical de la verdad del evangelio, nunca llevó a Paulo a una ruptura de la unidad de la iglesia.

2. Evangelio de Marcos: Galilea, entre los años 50 y 60

Marcos es el primer escrito que recoge en forma narrativa e independiente la tradición oral de los discípulos y las discípulas de Jesús y escribe un texto que lo llama evangelio: "comienzo del evangelio de Jesús" (los títulos que da a Jesús son agregados posteriores). Recoge tradiciones escritas anteriores al evangelio, quizás una colección de milagros, otra de parábolas, y lo más importante, un relato de la pasión de Jesús. No podemos afirmar que este evangelio en su época era canónico, pues todavía el canon no existe.

3. Evangelio de los dichos de Jesús (llamado Q) - Galilea entre los años 50 y 60

El texto Q está integrado dentro del evangelio de Lucas y de Mateo. Su estilo es sapiencial y contiene sentencias de Jesús a diferencia de Marcos que es más bien narrativo. Marcos y Q son fuentes independientes. Mateo y Lucas siguen a Marcos, pero hay textos comunes a Mateo y Lucas, que no están en Marcos, que sería los textos que configuran la fuente Q.

Citamos algunos textos más característicos de Q y cuya ausencia en Marcos es llamativa. La fuente Q se cita con la numeración de Lucas, pero agregamos también el paralelo en Mateo.

Las bienaventuranzas: Lc 6,20-21 y Mt 5,1-4.6
Felices ustedes los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios.
Felices ustedes los que tienen hambre, porque serán saciados.
Felices son ustedes los que lloran, porque serán consolados.

La comunidad perseguida: Lc 6,22-23 y Mt 6,22-23
Felices serán cuando los insulten y los persigan y digan contra ustedes toda clase de maldades por causa del Hijo del Hombre. Alégrense y estén contentos, porque su premio será grande en el cielo. Pues así persiguieron a los profetas anteriores a ustedes.

Pregunta de Juan a Jesús: Lc 7,18-19.22-23 y Mt 11,2-6
Juan envió a algunos de sus discípulos para preguntarle: "¿Eres tú el que viene o es-

peramos a otro?" Y respondiendo les dijo: Vayan e informen a Juan lo que oyen y ven: los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. Y dichoso quien no se escandalice de mí".

Oración de gracias por la revelación a los sencillos: Lc 10,21 y Mt 11,25-26
En aquel entonces dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado todas estas cosas a los sabios y a los inteligentes, y se las revelado a los sencillos. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien.

La oración de Jesús: Lc 11,2b-4 y Mt 6,7-13
Cuando oren digan: Padre, santificado sea tu nombre. Venga tu Reino. Danos hoy el pan necesario. Y perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos pongas en tentación.

Dios o mammón: Lc 16,13 y Mt 6,24
Nadie puede servir a dos señores, pues odiará a uno y amará al otro. O se pegará a uno y despreciará al otro. No pueden servir a Dios y a Mammón.

No escandalizar a los pequeños: Lc 17,1-2 y Mt 18,7.6
Es inevitable que haya escándalos, pero, ¡ay de aquel que los provoca! Sería preferible que le ataran alrededor del cuello una piedra de molino y le arrojaran al mar, antes que escandalizar a uno de estos pequeños.

El reino de Dios está entre ustedes: Lc 17,20-21 y Mt 24,23
Preguntado sobre cuándo vendría el reino de Dios, les respondió diciendo: El reino de Dios no vendrá aparatosamente. Y no dirán: Mira, aquí está o allí está, porque el reino de Dios está entre ustedes.

4. Evangelio de Tomás (EvTo): primera redacción (años 50 y 60)

El original griego de este evangelio se remonta al siglo primero. Tuvo varias traducciones y ediciones posteriores. El evangelio original es una tradición propia, en todo o parte, antecedente a los sinópticos. Consta de 114 dichos aislados de Jesús. No es un texto narrativo, sino sapiencial (semejante al documento Q). Hay ambigüedades, pero en general el EvTo hace memoria de las palabras más antiguas de Jesús y las recuerda posteriormente en el conflicto con la gran iglesia. Pertenece a los orígenes de la gnosis cristiana, que es diferente a la gnosis filosófica posterior. Su eclesiología es más carismático-profética, que jerárquica. El movimiento gnóstico cristiano refleja, muy a menudo, un conflicto de este movimiento con la gran iglesia, más jerárquica e institucional.

Cuando se publicó el canon oficial del NT en el siglo IV, se mandó a destruir toda la literatura extra-canónica, por eso los monjes escondieron los libros no-canónicos, que llegaron así a ser "apócrifos" = escondidos". Fueron descubiertos posteriormente en un lugar llamado Nag Hammadi.

En este evangelio habría dos estratos: uno antiguo, ortodoxo, sin influjo de la gnosis y aceptado por la iglesia. Un segundo estrato donde la gnosis hace una exégesis o relectura del EvTo para justificar con palabras del mismo Jesús su enfrentamiento con la gran iglesia.

Adelantamos algunos rasgos comunes a los movimientos gnósticos, que posteriormente aparecen en la segunda redacción del EvTo. Los adelantamos aquí para entender la segunda redacción gnóstica del EvTo.

El objetivo de la gnosis no se orienta hacia la posesión de la verdad como en la filosofía griega, sino hacia una sabiduría liberadora.

Algunos textos del EvTo anteriores a los evangelios canónicos

Estos textos de Tomás coinciden con los evangelios canónicos, porque ambos dependerían de la tradición oral y podrían reproducir palabras del mismo Jesús. No se excluye en el mismo texto una segunda exégesis posterior a la redacción de los evangelios.

Algunos textos ilustrativos del EvTo

Dijo Jesús: «El que busca no debe dejar de buscar hasta tanto que encuentre. Y cuando encuentre se estremecerá, y tras su estremecimiento se llenará de admiración y reinará sobre el universo».

Dijo Jesús: «He arrojado fuego sobre el mundo y ved que lo mantengo hasta que arda».

Dijo Jesús: «Bienaventurados los pobres, pues de ustedes es el reino de los cielos».

Dijo Jesús: «Bienaventurado el hombre que ha sufrido: ha encontrado la vida».

«Los mercaderes y hombres de negocios [no entrarán] en los lugares de mi Padre» (parábola del banquete donde todos se excusan).

Dijo Jesús: «Quien haya llegado a ser rico, que se haga rey; y quien detente el poder, que renuncie».

Dijo Jesús: «Quien esté cerca de mí, está cerca del fuego; quien esté lejos de mí, está lejos del Reino».

[Dijo Jesús]: «Si tenéis algún dinero, no lo prestéis con interés, sino dádselo a aquel que no va a devolvéroslo».

5. *El evangelio del "discípulo amado" (evangelio de Juan) - Tradiciones antiguas e independientes*

La lectura del evangelio es una clave para entender el "movimiento del discípulo amado. La historia de la tradición oral y escrita del evangelio de Juan y de las cartas de Juan va del año 30 hasta comienzos del siglo segundo. Aquí nos interesa la primera fase: época preevangélica, desde los orígenes de la comunidad hasta su relación con el judaísmo de la mitad del siglo primero: años 50-80. Al final de este período los cristianos de la comunidad son expulsados de la sinagoga. La tradición de Jesús en el evangelio es anterior y el discípulo amado, el héroe de la comunidad, puede haber sido un testigo ocular del ministerio de Jesús. Al principio, el grupo juánico no se distinguía realmente de otro grupo judío. Lo que le dio un cariz distinto fue la entrada a la comunidad de cristianos judíos anti-templo y de conversos samaritanos. Juan se sitúa todavía en el terreno del judaísmo palestino, pero fuera del control del Sanedrín de Jerusalén.

El evangelio de Juan procede de una tradición que se desplaza hacia Siria oriental, y quizás posteriormente hacia Efeso. Es en la última fase de redacción del evangelio, donde se da una cierta dependencia de los evangelios sinópticos. Lo propio de la tradición juanina son los discursos y diálogos de Jesús.

Reflexión conclusiva sobre el período apostólico (30-70)

En este período la tradición oral está viva. Tenemos cuatro testimonios evangélicos escritos independientemente unos de otros: Marcos, Q, EvTo y la tradición antigua del "discípulo amado". Independientes unos de otros, pero todos enraizados en el ministerio histórico de Jesús y en las primeras tradiciones orales y escritas de los testigos oculares del Jesús histórico. Agregamos también la tradición de Pablo de Tarso anterior a todos los textos citados

B. Segunda e tercera generaciones de cristianos: años 70 al 200

La segunda generación: desde el año 70 (destrucción del templo de Jerusalén) hasta los años 135 (segunda guerra judía).

Tercera generación: desde los años 135 hasta el año 200, cuando ya hay un esbozo avanzado de canon en el así llamado "Canon de Muratori"

> Con la tercera generación (135-200) se inicia el período patrístico.
>
> "Es un equívoco hablar de 'padres de la iglesia', pues son considerados en su función institucional, dejando en el olvido su función de transmisión de un pensamiento original. Los padres de la iglesia no son una institución o una doctrina, sino una memoria. No son un arsenal de dogmas, sino testigos de una tradición. Para los Santos Padres la verdad no es una abstracción, sino 'alguien'. El hereje no sólo se engaña o comete un error, sino que desfigura un rostro. La exégesis, la filosofía y la experiencia espiritual siempre deben ir juntas."[3]

Evangelios "canónicos"

Ya dijimos que todavía no existia el canon de los libros del NT, por eso no se puede diferenciar entre libros canónicos y no-canónicos. Se escribieron más de 16 evangelios, de los cuales solo cuatro entraron en el canon de los libros inspirados. Los mismos cuatro evangelios no son textos cerrados, sino abiertos a la inserción de textos nuevos. Así el agregado al evangelio de Marcos 16, 9-20 que es muy tardío, pues resume casi todas las apariciones de Cristo resucitado. Esto cambia el sentido del final original de Marcos: "no dijeron nada a nadie". La resurrección no es el "triunfo" de Jesús, ni la prueba de su divinidad, sino la experiencia del Hijo de Dios fracasado y crucificado.

En el evangelio de Juan, tenemos la unidad de 8,1-11 con el relato de la mujer sorprendida en adulterio. Este episodio tiene otro estilo y lenguaje a todo el evangelio. El redactor lo "acogió" pues seguramente andaba "errante" en la tradición sinóptica. El texto es, con toda seguridad, antiguo, pues es altamente escandaloso, y sería muy difícil que haya sido

"inventado" por un redactor posterior. El sentido original muestra la relación única en la tradición evangélica sobre la relación de Jesús con la mujer. También el capítulo 21 de Juan es un agregado, que reconoce a Pedro como pastor de la iglesia. En todo el relato anterior hay una pugna constante entre Pedro y el "discípulo amado", que ahora se supera.

Sólo cito los evangelios para mostrar la pluralidad de tradiciones. No hay un solo evangelio, sino cuatro según Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Como ya dijimos, en el contexto histórico de estos cuatro evangelios hay más de 16 otros evangelios.

Evangelio de Mateo: Antioquía, años 80 - Sus fuentes son Marcos, Q y otras tradiciones propias, designadas con una M.

Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles: Efeso, años 85 - Sus fuentes son Marcos, Q y otras tradiciones propias designadas con una L. El evangelio y los Hechos en un comienzo eran un solo libro, que posteriormente fue dividido cuando se agruparon los cuatro evangelios en una sola unidad.

Evangelio del "discípulo amado" (4° evangelio): años 90 y cartas de Juan: años 100.

C. Documentos sobre la vida de las comunidades

1. La Didajé o Doctrina de los 12 Apóstoles

Fue redactada en Siria hacia los años 100-110. Es el documento más importante de la era post-apostólica y la más antigua fuente de legislación eclesiástica que poseemos. Es co-

---

[3] Jean-Yves Leloup, 2003.

mo un manual de la comunidad. Da puntos de vista interesantes sobre las prácticas de las comunidades y las iglesias en sus orígenes. Contiene proverbios, catequesis, oraciones y normas de vida ("el camino de la vida y el camino de la muerte"). Ayuda a la comunidad a organizar su vida de oración y celebración. Afirma una jerarquía itinerante de apóstoles, profetas y doctores. En la comunidad hay dos tipos de autoridad. Por un lado los profetas y maestros itinerantes; por otro lado los obispos y diáconos. No hay todavía una articulación jerárquica. Esto vendrá con Ignacio de Antioquía y las Cartas Pastorales sub-paulinas, pero la tendencia es que los obispos vayan sustituyendo a los profetas. En lo escatológico no se espera un fin inmediato del mundo, sino que se dan instrucciones para el largo plazo. La Didajé no utiliza ningún evangelio canónico.

Presento una selección de los textos más significativos que nos dan un cuadro vivo y concreto de estas comunidades:

Sobre la oración: "No ores como los hipócritas, sino como el Señor lo ha ordenado en su evangelio, ora asi: Padre Nuestro que estás en los Cielos, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día, perdona nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. No nos dejes caer en tentación y líbranos del mal. Tuya es la gloria y el poder por siempre."

Referente a los apóstoles y profetas: que cada apóstol que viene a ti sea recibido como al Señor. Él se queda por un día, y si es necesario, dos; pero si se queda por tres días, él es un falso profeta.

Cuando el apóstol se vaya no tome nada consigo si no es pan hasta su nuevo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta.

Y no discutirás con ningún profeta que hable en el Espíritu, porque todos los pecados serán perdonados, pero este pecado no será perdonado.

No todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene el modo de vida del Señor. En efecto, por el modo de vida se distinguirá el verdadero profeta del falso.

Cada profeta que enseñe la verdad, si no la practica, es un falso profeta;

Al que dice en espíritu: Dame dinero, o cualquier otra cosa, no le prestéis oído. En cambio si dice que se dé a otros necesitados, nadie lo juzgue.

Si la persona que viene es un peregrino, asístelo en lo que puedas, pero no se debe quedar contigo por más de dos o tres días, al menos que haya una necesidad.

Si quiere quedarse entre vosotros, teniendo un oficio, que trabaje para su sustento.

Si no tiene oficio, proveed según prudencia, de modo que no viva entre vosotros cristiano alguno ocioso. Si no quiere aceptar esto, se trata de un traficante de Cristo. De ésos mantente lejos. Todo auténtico profeta que quiera morar entre vosotros es digno de su sustento. Igualmente, todo auténtico maestro merece también, como el trabajador, su sustento. Por tanto, tomarás siempre las primicias de los frutos del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas, y las darás como primicias a los profetas, pues ellos son vuestros sumos sacerdotes; pero si no hay profetas, dalo a los pobres.

Si abres una jarra de vino o de aceite, toma las primicias y dalas a los profetas.

Las celebración del día del Señor - En el día del Señor reuníos y romped el pan y haced la Eucaristía, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro.

Todo el que tenga disensión con su compañero, no se junte con vosotros hasta que no se haya reconciliado, para que no sea profanado vuestro sacrificio.

Elección de obispos y diáconos - Elegíos obispos y diáconos dignos del Señor: hombres mansos, no amantes del dinero, sinceros y probados; porque también ellos os sirven a vosotros en el ministerio de los profetas y maestros. No los despreciéis, ya que tienen entre vosotros el mismo honor que los profetas maestros

2. *Apocalipsis de Juan,* Asia Menor, años 90-96, durante el emperador Domiciano (81-96)

El movimiento apocalíptico es un movimiento de resistencia contra el imperio romano, compuesto por gente pobre y excluida. El libro modera los movimientos apocalípticos demasiado radicales y, por otro lado, es un muro de contención contra la helenización excesiva del cristianismo. El autor no es un soñador, sino un discípulo que vive la práctica social, política y religiosa de las comunidades cristianas a fines del siglo I contra el sistema imperial romano. El objetivo del Apocalipsis es mantener viva la esperanza y la utopía.

3. *Pastor de Hermas:* Roma, hacia el año 100[4]

Hermas fue un esclavo liberto que nació antes del 70 d.C. y que vivió en Roma a comienzos del siglo II. Irineo y Clemente de Alejandría consideran el Pastor de Hermas como un texto "bíblico". Orígenes lo equipara a los escritos de los apóstoles. El Pastor muestra que no ignora la tradición oral en las comunidades sobre Jesús de Nazareth. En él se encuentra en forma embrionaria lo que más tarde sería codificado en el NT. El libro es una alegoría que expresa la esperanza apocalíptica viva en la comunidad de los pobres en Roma.

La carta de Clemente de Roma a los Corintios y el Pastor de Hermas representan dos tendencias contrapuestas en la iglesia de Roma a fines del siglo I. La primera más jerárquica y doctrinaria y la segunda mas ligada a la tradición de Jesús y a la comunidad de los pobres en Roma. Hermas vive las exigencias radicales de Jesús en la vida cotidiana. No es un texto dogmático. El universo del Pastor de Hermas es el mundo de los esclavos y libertos pobres; por eso la teología posterior no entendió el pensamiento de Hermas, entre otros motivos, por ser un hombre casado y padre de familia, que habla de la vida cotidiana.

El Pastor de Hermas es importante para conocer, en los orígenes del cristianismo, esta corriente anti-jerárquica y anti-burocrática, en contraste con la corriente tradicionalista y sacerdotal. El Pastor de Hermas es durísimo con los presbíteros y diáconos, y con todos los jefes de la iglesia que buscan los primeros puestos, a los cuales llama "envenenadores". La iglesia del Pastor de Hermas no es una iglesia jerárquica. El capítulo 23 de Mateo y la crítica del Pastor de Hermas a los dirigentes religiosos como hipócritas y arrogantes expresa la situación de la iglesia a fines del siglo primero, no tanto la situación en vida de Jesús.

El Pastor de Hermas conoce la tradición judía y cristiana, pero también conoce la filosofía y piedad helénicas populares, tal como se vivía en Roma en los sectores pobres. No hace una separación de ambas tradiciones, sino que hace una síntesis intercultural. Nos revela cómo funcionaba el cristianismo en una época tan cercana a Jesús. Los cristianos estaban metidos en una multiplicidad de religiones y filosofías helenistas populares más allá de las clausuras dogmáticas y fronteras eclesiales.

4. *"Discurso verdadero contra los cristianos"* (año 178)

El "Discurso verdadero contra los cristianos" es una obra escrita hacia 178 por un filósofo pagano llamado Celso, filósofo culto, integrado a la ideología y religión del imperio romano y que conoce bien al cristianismo y sus fuentes. La crítica de Celso también hace visible la situación histórica real de los cristianos: "un puñado de gente simple, grosera y perdida moralmente". Son "ignorantes, incultos y simples de espíritu, esclavos, mujeres pobres y niños", "no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos, estúpidos, esclavos, mujerzuelas y chiquillos". "¿Quiénes son los testigos de la resurrección?: Una mujer histérica y un pescador de Galilea". Celso termina su Discurso invitando a los cristianos a que abando-

---

[4] Citamos en forma resumida a Eduardo Hoornaert, *El Pastor de Hermas*, 2004 (en portugués: *Hermas no topo do mundo – Leitura de um texto cristão do século II*, São Paulo, Paulus, 2002, 89p.).

nen su situación marginal y colaboren con las fuerzas organizadas del imperio contra la barbarie. Exige a los cristianos que "apoyen al emperador y lo ayuden en la defensa del derecho".

Si bien Celso ridiculiza las doctrinas cristianas, hay que reconocer que sus objeciones, aun siendo ofensivas, no son simples insultos. Lo que para Celso es una infamia, para nosotros es una manifestación histórica y significativa de la situación social de los cristianos. Realmente el cristianismo era una religión de "mujeres, niños y esclavos". La iglesia era una comunidad de gente pobre y excluida.

5. Cartas en los orígenes del cristianismo - Testimonio de la pluralidad de tendencias y opiniones

Cartas a los Colosenses y a los Efesios: fines siglo I; cartas sub-paulinas. Es de la escuela de Pablo, pero no escritas por él.

Carta a los Hebreos: año 95 (aproximadamente). No es propiamente una carta, sino una homilía o tratado doctrinal dirigido a judíos cristianos, que viven una situación de crisis por las persecuciones contra ellos. El texto no es de Pablo, sino de la tradición sub-paulina. Jesús, definido como sumo sacerdote, deslegitima y sustituye al sumo sacerdote judío que oficia en el templo de Jerusalén. Del sacerdocio de Jesús participan todos los bautizados y bautizadas.

Primera carta de Clemente romano a los Corintios: (años 96 y 97). Clemente es judío, obispo de Roma entre el 92 y 101. La iglesia católica lo considera el tercer "papa" al frente de la sede de Roma y esta carta sería la prueba que el obispo de Roma contaba ya con la primacía jerárquica sobre las demás iglesias. Esta opinión es hoy considerada errónea e insostenible. En el año 96 d.C. en la iglesia de Corinto, se ha producido una escisión: una serie de miembros descontentos han depuesto a los obispos y presbíteros de la iglesia, algunos de ellos, nos cuenta el mismo Clemente, designados directamente por los apóstoles. Ante esta situación Clemente envía una carta de reprensión, donde muestra su interés por valorar el estado jerárquico de la iglesia.

Cartas Pastorales: I y II Timoteo y Tito: años 90-110. Cartas sub-paulinas, escritas por sus discípulos. Son más "pastorales" que doctrinales o dogmáticas. 1Tim y Tito se asemejan más. 2Timoteo es como un testamento de Pablo. En 1Tim el combate a los herejes es muy pasional, subjetivo y violento. Se pide el sometimiento a las autoridades (2,1-2), para poder vivir una "vida tranquila". Hay una severa marginación y deslegitimación de las mujeres: 2,9-15. Se pide el sometimiento de los esclavos para que no se blasfeme el nombre de Dios (6,1-2). Tiene una crítica fuerte a los ricos (6,6-10 y 6,17-19), pero no se le exige practicar la justicia. El autor de la carta (no Pablo) hace una defensa de Pablo, en primera persona, quizás para salir al paso de críticas fuertes contra Pablo. Exhorta a los diferentes ministerios: episcopos (no obispos), diáconos, viudas y presbíteros. Se nota que estas cartas fueron escritas en un período después del Apocalipsis, cuando termina la opresión del emperador Domiciano. Son cartas escritas en un período de vida más tranquila.

Carta de Santiago: Siria, hacia el año 100. La carta se atribuye a Santiago, el hermano del Señor, muerto en el 63. Se dirige directamente contra los ricos. Por su crítica radical costó hasta el siglo IV para que entrara en el canon; para lograrlo se atribuyó la carta al Apóstol Santiago. Esta respira ternura y esperanza apocalípticas.

Ignacio, obispo de Antioquía: mártir 110 en Roma. Entre los años 107-110 camino a Roma, ya condenado a muerte, escribe siete cartas a las comunidades de Efeso, Magnesia, Tralles, Roma, Filadelfia y Esmirna, y una personal a Policarpo. Muere mártir el 110 en Roma bajo el emperador Trajano (98-117). Ignacio fue el tercer obispo de Antioquía, después del apóstol Pedro y de Evodio. Nacido entre los años 30 al 35 d.C. en Siria, conoció en su juventud a los apóstoles Pedro y Pablo y pertenece de la escuela de Juan. La iglesia de Ignacio es de mártires y profetas. Para Ignacio el martirio es la radicalización del discipulado.

Ignacio es uno de los primeros que habla de una jerarquía monárquica de obispos, presbíteros y diáconos. Para él, el obispo es la imagen de Jesucristo. Solamente donde hay un obispo monárquico existe la iglesia ("ubi episcopus ibi ecclesia"). La visión de un episcopado monárquico, sin embargo, no responde a un modelo de iglesia de poder, sino a una preocupación por la unidad de la iglesia. En este sentido se diferencia de la estructura de poder de la carta de Clemente Romano a los Corintios o al modelo jerárquico monárquico como fue en los tiempos posteriores de cristiandad (siglo IV). A partir de Ignacio no se puede hacer una descripción histórica de la organización jerárquica de la iglesia, pues Ignacio no describe la realidad tal cual es, sino exhorta cómo debe ser. Su auto-comprensión como obispo de Antioquía y quizás de toda Siria, era más ficción que realidad, pues, de hecho, Ignacio era jefe de un pequeño grupo que sobrevivía en la lucha con otros líderes gnóstcos mucho más poderosos que él.

Primera Carta de Pedro: Roma, comienzos siglo II. Usa el modo popular de hablar, lleno de imágenes y símbolos. Muy diferente al lenguaje de los intelectuales y filósofos. Entró rápido en el canon. Se dirige a los migrantes, que viven en la marginalidad, la exclusión, sin seguridad y sin ciudadanía romana, que venían de las regiones orientales del imperio. Los emigrantes son los "sin casa", que viven en la "parroquia" (casa de migrantes). La iglesia fue para ellos el "hogar para los que no tienen patria ni hogar", es la "casa de los sin casa".

Carta de Judas: Palestina o Siria, fines siglo I o comienzos del II. - Esta carta exhorta a mantener intacta la enseñanza recibida de los apóstoles: "acuérdense de las tradiciones de los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo" (v.17). La exhortación se apoya principalmente en ejemplos tomados del Antiguo Testamento (v.5-16) y en algunas tradiciones de los escritos apócrifos del judaísmo, que el autor supone conocidas de sus lectores, lo que nos hace pensar que los destinatarios de la carta eran, en buena parte, judíos convertidos al cristianismo. El lenguaje es muy duro contra los disidentes lo se que explica por la gravedad del peligro que se vivía.

Segunda carta de Pedro: comienzos del II. - Contiene una herencia auténtica de la época apostólica. Hay 14 referencias a la carta de Judas. Conoce el *corpus paulinum*. La carta se dirige a lectores de una cultura bíblica y greco-romana.

Carta de Bernabé: lugar probable: Egipto, por los años 130-140. - Estuvo un tiempo en el canon. No es una carta, sino un tratado, a la manera de la carta a los Hebreos. El autor es un pagano-cristiano, un maestro, que escribe también a pagano-cristianos. Usa los métodos del judaísmo helenístico (alegorías, tipologías, etc.). El autor es de tendencia anti-semita, y niega una relación positiva de los judíos con el Antiguo Testamento y la iglesia. La carta emerge de un mundo marginal. Es independiente de los evangelios. Se distancia del estado y respira un espíritu de solidaridad, resistencia y esperanza.

Carta de Policarpo de Esmirna a la comunidad de Filipos: año 135. - Noticias sobre Policarpo: cartas de Ignacio a Esmirna y a Policarpo. Actas del Martirio de Policarpo (testimonios de testigos presenciales y ampliaciones). En su martirio da testimonio ante el juez que "ha servido durante 86 años a su Señor". Irineo conoció en su juventud a Policarpo y la tradición dice que fue discípulo de Juan. Tenemos así la sucesión: Jesús-Juan-Policarpo-Irineo. Policarpo cita la primera carta de Juan, pero no su evangelio o el Apocalípsis. Policarpo dice en su carta: "Porque todo el que no confiesa que Jesucristo ha venido en la carne, es anticristo". Esta es una cita textual de la primera carta de Juan contra los gnósticos que negaban la encarnación de Jesús.[5]

Policarpo hace uso abundante de las cartas de Pablo. Hay una afinidad de Policarpo con las Cartas Pastorales, tanto que algunos piensan que Policarpo sea el autor de ellas, pero esto es muy difícil de sustentar. Policarpo cita también a 1Pedro y 1Clemente. Dice haber conocido a Mateo. Policarpo se considera a sí mismo "discípulo de los discípulos de Jesús".

---

5 Acta de su martirio del 23 de febrero de 167, cuando tenia 86 años.

Policarpo defiende la tradición apostólica: "la palabra que desde el principio ha sido transmitida a nosotros". Gozaba de mucho prestigio y fama.

6. La otra cara de la historia de la iglesia: gnosis y gnosticismo: lo positivo y negativo - Una visión de conjunto

El término "gnosis" o "gnóstico" tiene un sentido normalmente positivo. Hay una gnosis ortodoxa, pero también hay una "pretendida gnosis" (San Irineo). La gnosis es la "verdadera filosofía" y el "gnóstico" es el cristiano plenamente realizado. El tema de la gnosis es el hilo conductor de toda la obra de Clemente de Alejandría (150-215 aproximadamente). Tanto para judíos como cristianos la gnosis es fruto de una larga meditación de la Escrituras.

La gnosis como teoría del conocimiento deja de lado la voluntad, el sentimiento y la imaginación. El gnóstico es un intelectual puro. En este sentido entra en la filosofía griega. Platón diferencia la práctica y la gnóstica (praxis y teoría).

El gnosticismo es un pensamiento dualista que opone alma-cuerpo, divino-humano, espíritu-naturaleza. El gnosticismo se pervierte cuando desprecia la materia y la carne humana. El ser humano sería, según ellos, una chispa divina que cayó en un cuerpo, en una carne humana despreciada como la cárcel del Espíritu. Cuando muere, el espíritu humano se libera de la materia y retorna a lo divino; la carne por el contrario se pudre en la corrupción.

El gnosticismo histórico se desarrolla desde el siglo primero hasta el quinto. Tiene su origen tanto en oriente como en occidente. Son teologías "libres" que no se identifican con una iglesia, sobre todo las institucionalizadas.

En la literatura gnóstica Jesús es, en primer lugar, un maestro y revelador de sabiduría y conocimiento, no un salvador que muere por los pecados del mundo. Para los gnósticos, el problema fundamental de la vida humana no es el pecado, sino la ignorancia, y la mejor manera de atacar el problema no es mediante la fe, sino mediante el conocimiento".

Pensamiento gnóstico y pensamiento ortodoxo.[6]

El apócrifo "Testimonio de la Verdad", narra la historia del jardín del Edén desde el punto de vista de la serpiente. En la literatura gnóstica la serpiente es el principio de la sabiduría divina. La historia del Jardín del Edén caracteriza a este Dios como el amo celoso, a cuya tiranía la serpiente enseñó a Adán y Eva a resistirse. Los judíos ortodoxos afirman el abismo entre la humanidad y su creador. Los gnósticos tienen otra visión: el auto-conocimiento es conocimiento de Dios; el yo y lo divino son idénticos. El "Jesús vivo" de estos textos gnósticos habla de iluminación, no de pecado y arrepentimiento. El gnosticismo es un movimiento cuyos escritos proceden de la experiencia mística.

Hoy no es lo más importante investigar los orígenes del gnosticismo, sino ver como éste y los ortodoxos se influyen mutuamente y su importancia para el estudio del cristianismo primitivo. Tertuliano enfatizaba que Jesús resucitó en esta carne, bañada con sangre, construida con huesos, entretejida con nervios, entrelazada con venas; una carne que nació y muere, indudablemente humana. Tertuliano dice que todo esto escandaliza, pero insiste que "debe ser creída" ¡porque es absurda!

Los gnósticos objetan a los ortodoxos de tener un Dios pequeño, mezquino y arrogante. El Dios de los gnósticos es "mayor". En la gnosis el creador es castigado por su arrogancia y es reprendido por un poder superior femenino. El Dios de los ortodoxos dice "soy yo quien es Dios y no hay ningún otro aparte de mi".

7. El evangelio de María: original griego fines del siglo II

En este evangelio María Magdalena aparece como discípula amada, amiga predilecta de Jesús, como primera testigo de la resurrección: "apóstola de los apóstoles" (Hipólito). La

---

6 Elaine H. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 1982, 212p.

información que Magdalena era una prostituta, no está ni en los evangelios canónicos, ni en este evangelio de María. La intención fundamental de este evangelio es contraponer la autoridad de los apóstoles, especialmente de Pedro, con María Magdalena. Género: diálogos de revelación. Esta obra no puede ser entendida como simple producto de la teología gnóstica, sino como un testimonio de la reflexión teológica. María Magdalena ha llegado al conocimiento total, a la vida, como mujer. Ha recibido una revelación especial, y eso legitima su autoridad como apóstol. Es presentada como intermediaria entre Jesús y el resto de los discípulos. En documentos gnósticos posteriores, sigue la polémica entre Pedro y María Magdalena, entre hombres y mujeres. Aparece lentamente una cierta contraposición entre María Magdalena y María la Madre de Jesús. Valoración de María Madre de Jesús (gran iglesia) frente a María Magdalena (grupos que van siendo marginados). Hay una tendencia a hacer de María (madre de Jesús) el tipo o símbolo de la iglesia, así como los gnósticos hacían de María Magdalena el prototipo del auténtico cristiano, el gnóstico.

Conclusiones

Hay problemas no superados en los primeros concilios ecuménicos: su condicionamiento político por parte del imperio cristiano, la marginación creciente de la tradición de los cuatro evangelios y de toda la literatura anterior y la definición de todos los dogmas en la mentalidad y con los conceptos de la filosofía helénica. Por eso muchos autores se preguntan si los cuatro primeros concilios no habrían sustituido a los cuatro evangelios. Nos preguntamos también si no hubo una ruptura creciente entre el Jesús de la historia de los evangelios y el Jesús del dogma de los cuatro concilios. Nadie se declara discípulo o discípula de un Jesús definido dogmáticamente, sino de un Jesús histórico plenamente humano y resucitado como Hijo de Dios. La existencia de un imperio cristiano fue siempre el fracaso del cristianismo. Para superar este fracaso debemos recuperar los orígenes diversos y plurales del cristianismo.

Pablo Richard
apartado postal 389-2070
Sabanilla
San José
Costa Rica
ssee@correo.co.cr

Reseña

Mercedes LOPES, *A mulher sábia e a sabedoria mulher: símbolos de co-inspiração – Um estudo sobre a mulher em textos de Provérbios*, São Leopoldo, Oikos, 2007, 218 p.

Es una gran alegría la noticia de que Mercedes Lopes nos ofrece la publicación de un libro más, y esta vez, es su obra maestra. Su nuevo libro, *A mulher sábia e a sabedoria mulher*, representa el fruto de su investigación de doctorado, donde abordó el tema de la sabiduría en algunos textos de *Proverbios* (Prov 1,20-23; 8-9; 31). Es un libro serio, riguroso, informativo y actual. Es profundamente didáctico, pues ha sido elaborado en secuencia lógica y lenguaje claro, lo que vuelve su lectura fluida y placentera.

En los agradecimientos iniciales, Mercedes repasa todas las etapas importantes de su caminar, dejando transparentar cuánto ha aprovechado las oportunidades que la vida le ha ofrecido, para adquirir la gran experiencia que posee hoy. Sigue el prefacio del fraile Carlos Mesters, que cita los cinco puntos que más apreció en la obra. En la introducción, la autora aclara su motivación para escoger el tema, así como los problemas que enfrentó en la investigación y en la metodología que utilizó en el transcurso del trabajo. El tema es desarrollado en cuatro capítulos. La conclusión es una síntesis de todo el trabajo. La bibliografía es amplia, con más de cuarenta obras.

En el primer capítulo, la autora recoge diversas opiniones de estudiosos y exegetas sobre el símbolo de la sabiduría mujer, en *Proverbios* y también sobre la probable datación de Prov 1-9 y Prov 31. para unos, inspirados en *maat,* para otros recordando a Aserá, la sabiduría mujer fue también interpretada como hipótesis o como personificación para, finalmente, ser comprendida como una expresión de fortalecimiento de la casa, de la familia y de la mujer, en el periodo del post-exilio.

En el segundo capítulo, la autora hace un análisis detallado de los textos que estudió para investigar, en ellos, el símbolo de la sabiduría mujer. Para cada uno de los textos (Prov 1,20-23; Prov 8; Prov 9), presenta la traducción comentada, la delimitación y división estructural, la determinación de géneros literarios y, al final, muestra su propia visión sobre la sabiduría mujer. En el desarrollo del análisis, la sabiduría mujer va siendo presentada como profetisa, como diosa y, al final, confundida con el propio rostro femenino del Dios de Israel.

En el tercer capítulo, el análisis exegético se extiende a Prov 31 y a su mujer sabia y fuerte. Este texto, como los anteriores, también merece una traducción comentada, la delimitación y división estructural y el estudio de estilo y géneros literarios; es, sin embargo, determinado el contexto en que este se inserta. Finalmente se destaca el contenido de cada uno de los dos poemas que lo componen. Son poemas que versan sobre el mismo tema: la mujer sabia y fuerte y su importancia en la vida del pueblo. El primero registra las enseñanzas de la mujer sabia a su hijo, el rey Lemuel; el segundo contiene elogios a la mujer fuerte que dirige su casa. Aunque actuando en espacios diferentes, en el palacio y en la casa, las dos mujeres transmiten la sabiduría, muestran competencia en su trabajo y se solidarizan con los pobres y oprimidos. En el texto, escrito en el post-exilio, Mercedes destaca la influencia de la transformación de Israel en esa época, lo que acarreó un cambio en la vida y posición social de las mujeres.

En el cuarto capítulo, la autora establece la relación entre el símbolo de la sabiduría mujer de los tres primeros textos y la mujer real, sabia y fuerte, descrita en Prov 31, destacando la actuación de las mujeres en los espacios público y privado. Comenta, una vez más, pero ahora con más profundidad, el cambio cultural y religioso ocurrido en el post-exilio, lo que posibilitó a la mujer el ejercicio de varias funciones y le proporcionó el traspaso del culto del templo al de la casa. En el mismo capítulo también hace una síntesis del debate académico sobre la relación entre la sabiduría mujer y la diosa, y aborda la oposición entre la sabiduría

mujer y la mujer insensata, presentada en Prov 9. Termina el capítulo exponiendo la función social de estos textos para la sociedad y la religión de la época.

El libro es académico, y debe ser leído por exegetas, biblistas, teólogos feministas y estudiantes, pero también es lo suficientemente popular para ser leído por todos aquellos que, como Mercedes, se dedican a la lectura de la Biblia en comunidad y al trabajo con las mujeres, principalmente con las necesitadas.

Lilia Ladeira Veras
rua Cardoso de Almeida 817 ap.122
São Paulo/SP
05013-001
Brasil
liliaveras@yahoo.com.br

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*
53. *Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso*
54. *Raíces afro-asiáticas en la Biblia*
55. *Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?*
56. *Re-imaginando las masculinidades*
57. *Reproducción humana - Complejidad y desafíos*
58. *Apócrifos del Segundo Testamento*
59. *Vida en comunidad*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@sinectis.com.ar
Telf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 Nº 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 Nº 37-45
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro Arrupe
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera Nº 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@centrolascasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270

Esta Revista "se sitúa dentro d
las experiencias de fe y de lucha de la
comunidades y de las iglesias. La Biblia
está siendo rescatada por el pueblo. Lo
dolores, utopías y poesías de los pobres s
tornaron, a través de las comunidades
mediaciones hermenéuticas decisivas
para la lectura bíblica en América Latina
y en el Caribe. Esta Revista tiene como
cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos
y su tenaz resistencia en dirección de una
existencia digna y justa. Las comunida-
des de los pobres ahí insertadas se consti-
tuyeron en fermento para el conjunto d
la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3656

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR USE IN LIBRARY ONLY